عبد العزيز الثعالبي
1876 - 1944

محاضرات في التفكير الإسلامي والفلسفة

تقديم وتحقيق
حمادي الساحلي



دار الغرب الإسلامي

مُحاضَرات
في
التفكير الإسلامي والفلسفة

عبد العزيز الثعالبي
1876 - 1944

محاضرات في التفكير الإسلامي والفلسفة

تقديم وتحقيق
حمادي الساحلي



الطبعة الأولى

دار الغرب الإسلامي
ص. ب. 5787-113 بيروت

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

تقديم الكتاب

في نطاق الجهود التي ما فتئت تبذلها مؤسسة «دار الغرب الإسلامي» منذ إنشائها في مطلع الثمانينات، لإحياء تراث المرحوم الشيخ عبد العزيز الثعالبي ونشره، يسعدنا أن نقدّم اليوم مجموعة ثانية لم يسبق نشرها من المحاضرات التي كان ألقاها هذا المصلح التونسي الشهير من سنة 1926 إلى سنة 1930 في بغداد بجامعة آل البيت، حيث كان مُكلّفاً بتدريس «الفلسفة الإسلاميّة وحكمة التشريع» في الشعبة الدينية العالية.

ومن الجدير بالذكر أن المجموعة الأولى من تلك المحاضرات قد نشرتها مجلة «الجامعة» الصادرة عن جامعة آل البيت من سنة 1926 إلى سنة 1928، على التوالي في الأعداد: الأوّل (مارس 1926) والثاني (أبريل 1926) والسادس (يوليو 1927) والسابع (سبتمبر 1927). ثم أعادت نشرها في سنة 1985 «دار الغرب الإسلامي» ببيروت، في كتاب مستقلّ بذاته يحمل عنوان «**محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان**».

وكان صاحب هذه المؤسسة صديقنا المحترم الحاج الحبيب اللّمسي قد تسلّم منذ مدّة قليلة من أرملة البحّاثة التونسي الدكتور أحمد بن ميلاد طيّب الله ثراه صندوقاً يحتوي على الكراريس التي دوّن فيها الشيخ عبد العزيز الثعالبي جميع المحاضرات والدروس التي كان ألقاها بجامعة آل البيت سواء منها المنشورة في مجلة «الجامعة» أو التي لم يسبق نشرها. وقد احتفظ الدكتور ابن ميلاد بكلّ عناية بهذا الصندوق ضمن مخلّفات الثعالبي طيلة نصف قرن (1944 ـ 1994) إلى أن التقى بجوار ربّه في سنة 1994، فاحتفظت بالأمانة على أحسن ما يرام أرملته السيدة الفاضلة نبيهة ابن ميلاد.

ويبلغ عدد الكراريس المذكورة 25 كرّاساً مدرسيّاً من الحجم المتوسط (20 × 15)، من بينها 15 كرّاساً بخطّ المؤلّف في شكل مسوّدة كثيرة التشطيب في أغلب الأحيان، و 10 كراريس مكتوبة بخطّ شرقي واضح، يبدو أن بعض طلبة الثعالبي قد نسخوها تحت إشرافه.

وتعميماً للفائدة قرّر صاحب «دار الغرب الإسلامي» مشكوراً إصدار المحاضرات التي لم يسبق نشرها لحدّ الآن، وطلب إليّ مراجعتها وتحقيقها. فاستجبت لطلبه عن طيبة خاطر، خدمةً للثقافة العربيّة الإسلاميّة، وإسهاماً منّي في إبراز تراث عَلَم بارز من أعلام الفكر الإسلامي في بلادنا.

ومن الجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن هذه المحاضرات التي تحمل عنواناً عامّاً، وهو «**الفلسفة الإسلامية**»، لم يقتصر صاحبها على البحث في هذا الموضوع دون سواه، بل تتطرّق إلى كثير من المواضيع

الأخرى دون أيّ ترتيب، مثل الفقه والتوحيد والتفسير والسيرة النبويّة والتشريع الإسلامي ومقاصد الشريعة وعلم الكلام الخ. . . ولذلك فقد اخترنا لهذا الكتاب الذي نتشرّف بتقديمه إلى قرّائنا الكرام عنواناً أعمّ وهو: «**محاضرات في التفكير الإسلامي والفلسفة**»، حتى يكون امتداداً للكتاب السابق «**محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان**» (دار الغرب الإسلامي، بيروت 1985).

كما قمنا بمراجعة الفصول التي يشتمل عليها الكتاب وإصلاحها ممّا تسرّب إليها من أخطاء عند نسخها وأعدنا ترتيبها بحسب تسلسل مواضيعها. ثم قسّمناها إلى 8 أبواب وأعطينا لكلّ باب عنواناً مناسباً للمقام لم يكن موجوداً في النصّ الأصلي، مع المحافظة على عناوين الفصول والعناوين الفرعيّة، كما صاغها المؤلف ذاته.

أبواب الكتاب:

1 ـ منزلة الأمة الإسلامية بين الأمم.

2 ـ العقائد.

3 ـ مراتب الإيمان (الإيمان باليوم الآخر والقضاء والقدر).

4 ـ مباحث في علم التوحيد.

5 ـ الحكمة في أركان التصديق.

6 ـ حكمة التشريع الإسلامي.

7 ـ تاريخ الفرق الإسلامية: الخوارج والمرجئة والشيعة والمعتزلة.

8 ـ مباحث في الفلسفة وعلم الكلام.

* * *

وقد لاحظنا من ناحية أخرى أن الثعالبي كعادته لم يشر إلى المصادر والمراجع التي اعتمدها في بحوثه، مقتصراً على ذكر بعض رُوَاة الحديث من الصحابة والتابعين. كما لمّح في الفصول المتعلّقة بالفرق الإسلامية إلى صاحب كتاب: «**الملل والنحل**» مشيراً إليه بقوله: «قال الإمام الشهرستاني...»، دون ذكر عنوان الكتاب بصريح العبارة. وقد نقل منه فقرات مطوّلة نبّهْنا إليها في الهوامش.

إلاّ أن المؤلّف ـ والحقّ يقال ـ لم يقتصر دائماً على النقول، بل كثيراً ما يعلّق عليها ويردفها بملاحظات وتدقيقات وجيهة تدلّ على إلمام بالموضوع ودراية بالنظريات والمذاهب الفلسفية والفقهية.

وفي الختام لا يسعنا إلاّ التنويه بجهود «دار الغرب الإسلامي» التي أخذت على عاتقها نشر هذا الأثر القيّم تخليداً لذكرى صاحبه وإسهاماً منها في إحياء تراثنا العربي الإسلامي المجيد.

وعلى الله الاتّكال، ومنه التوفيق في الأقوال والأعمال.

تونس في 20 فبراير 1999

حمّادي الساحلي

صفحة مُصوّرة من المخطوط بخطّ المؤلف

(الحنيف)

كان هذا الاسم شائعا بملة ابراهيم عند اليهود والعرب بعد ظهور الديانة اليهودية وهو اسم للختان والسر في هذه التسمية ان الختان كان شعارا لديانة ابراهيم عليه السلام واليك نص ما ورد في هذا الموضوع عن الكتب الاسرائيلية "كان لعضو التناسل انسان في موسوعات الديانة اليهودية اسم قبل الختان واسم بعده فاسمه قبل الختان (عزله) وبعده (ملة)، وورد التسمية الكتب المقدسة فقد جاء في سفر التكوين من الدول في الاصحاح ١٧ والآية ١١ قول الاله لابراهيم: فتختنون في غرلتكم. والثاني ورد في كتاب التلمود فقد صرح بان كل من اختتن دخل في ذمة وعهد ابراهيم الخليل ويقول الناذر للطفل عندما يعذره (ملة ابراهيم) وهذا مصداق قوله تعالى "ملة ابيكم ابراهيم حنيفا هو سماكم المسلمين".

ولما نسخت الشرائع اليهودية بعد ملة ابراهيم وكانت مشتملة على عقائد واحكام زائدة عما كان معروفا في الوقت صار الختان غير كاف في الايمان بالدين الجديد فاضافوا اليها شروطا اخرى كاعلان الدخول في الدين وقبول ما فيه من العقائد والتعاليم الجديدة والامتثال لما ورد من الاوامر والنواهي وبسبب ذلك افترق الديانتان واصطلح اليهود على تسمية من يختتن ويقتصر على ملة ابراهيم بـ(الحنيف)، ثم صار لهذا الاسم بمرور الزمن وصفا ذميا لغير المستقيم على الملة اليهودية، ولا يلزم من اصطلاح اليهود على استعمال هذا المفرد في معنى الذم كون الذم واقعا بالفعل لعدم التلازم بينهما فان القرآن لما نزل اعاد الحق الى نصابه وجعل الحنيف دليلا عليه واتخذ ملة ابراهيم حجة قاطعة على توحيد الله وبطلان الديانات التي خالفتها قال تعالى: "ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين". وقصارى القول ان الحنيفية السمحة حسب ما تدل عليه النصوص اليهودية المعتمدة هي ملة ابراهيم على التحقيق الخالصة من شوائب الاشتقاق الباطلة.

صفحة مصوّرة من المخطوط بخطّ ناسخ

الباب الأوّل

منزلة الأمّة الإسلاميّة بين الأمم

الفصل الأوّل

العرب قبل الإسلام

توطئـــة

الـديـن الإسـلامـي ديـن إصـلاحـي جـاء لإصـلاح العقـائـد والنظـام الاجتماعي. ولما كانت طرائقه وتعاليمه وأحكامه أوّل ما خُوطِب به العرب، كان الانقلاب العربي هو المثل الأعلى للإسلام. لذلك وجب على الباحث في هذا الدين أن يطّلع قبل كلّ شيء على أخلاق العرب قبل الإسـلام وعقـائـدهـم وآدابهـم وعـاداتهـم ونفسيّتهـم وسـائـر أحـوالهـم الاجتماعية، حتى يعرف ما أحدثه الإسلام فيهم.

كان العرب قبل الإسلام يتألّفون من قبائل شتّى وكانت لهم فيما غبر من التاريخ مدنيّات فخمة ودُوَل عديدة ظهرت في العراق وسوريا واليمن وفلسطين وكانت لها آثار خالدة في بابل وحضرموت ومدائن صالح وصنعاء، وهي لم تزل إلى الآن موضع البحث والتنقيب وإعجاب الأمم وإليهم مردّ العرق السامي الذي كان مظهراً للهداية الإلاهيّة في العالم، منهم ظهر الأنبياء والرسل وعلى قلوبهم نزلت الشرائع. نعم! غشي هذه الأمّة من احتكاكها بالمجاورين ما غشيها من الأمراض الاجتماعية، فسرى الوهن إلى مكمن الفطمة من نفوسها وتغلّبت الأمم

الأجنبية على أطرافها، فقد تسلّط الفرس على حدودها الشرقيّة وأكثر جزر الخليج الفارسي واستولى الروم على حدودها القريبة، والأحباش على تهامة ومعظم بلاد اليمن فاستكانت هذه الأطراف للغاصبين وسرت تقاليديهم وأحكامهم إلى قلب الجزيرة وامتدّت إليها عقائد الغالبين وأوهامهم فكان لها أثرها في تغيّر منازع العرب، وظهرت بينهم تعاليم مختلفة من اليهوديّة والنصرانيّة والصابئة والمجوسيّة وغيرها من الأديان التي كانت منتشرة يومئذ في الشرق على مقربة من بلاد العرب[1]، وفوق ذلك منازع الغالبين السياسيّة، ممّا كان داعياً إلى تزلزل وحدة الجزيرة واحتياجها إلى منقذ يخلّصها مما وقعت فيه. وقد كان كثير من الشعراء وكُهّان العرب قبل بزوغ شمس الرسالة المحمّدية يشعرون بشدّة الحاجة إلى وجود هذا المنقذ، وكثيرون منهم خالوا أنفسهم أنهم سيكونون منقذين، فمنهم من دعا إلى التوحيد الخالص، ومنهم من دعا إلى الفضائل النفسية والكمالات، ومنهم من سعى في إصلاح الشرائع والقوانين، ولكن الهداية الإلاهية لم تنزل على قلوبهم ولم تصبغ نفوسهم بصبغة الإيمان حتى يكونوا منقذين، إلاّ أن الله جعل يصوّر لهم إرهاصاً لظهور نبيّنا ﷺ.

حالة العرب الاجتماعيّة[2]:

كما أنّ الأمّة العربيّة لم تكن خاضعة لسلطان يسوسها ويدير أمورها، وأن منها ما كانت تشنّ الغارات وتوقد نار الحروب مع بعضها، حتى أن المعارك والحروب أفنت كثيراً من عشائرها وخرّبت ما خرّبت

---

(1) انظر: محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان، للشيخ عبد العزيز الثعالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1985.

(2) نفس المصدر، ص 158 وما بعدها.

منها، فكان العربي يعدّ القتل والسلب والنهب من مصائد الشرف ومنازل الرفعة، وكان عندهم السلب والنهب حرفة عامّة يقبلون عليها. وقد بلغت بهم الوحشيّة إلى أنّ أحدهم يدفن فلذة كبده وهي حيّة بلا ذنب، حجّته وحجّتهم في ذلك خشية العار، إذا ربّما ترتكب الزنا يوماً ما. وبلغ بهم الأمر إلى درجة أنهم يقتلون أولادهم خشية الإملاق[1]، ولم تؤثّر بلاغتهم وخطبهم وأشعارهم شيئاً في نفوسهم، فتأنف من ارتكاب هذه الجرائم.

وهذه النوازع تدلّنا على ما كان عليه العرب من الثورات والحروب الداخلية مثل حرب البسوس والفداء وأيّام الفجار وغيرها. فبالنتيجة تنقسم الأمم العربيّة إلى قسَمْين: أمم الغارات والصيد وأمم الريف والحضارة. وطبيعة الأولى الغزو والحرب، وأن التعاليم في مثل هذه الأمة لا تكون مؤثرة راسخة في نفوسها ولا ثابتة النظم والأُسُس. وطبيعة الثانية أنّها توطّنت الشواطىء والسهول، وأنّ التعاليم تكون مؤثّرة في هذه، خلافاً للأولى، فتكون منقادة إليها في الأغلب، مائلة إلى السلم والاطمئنان.

تأثير الأدب الجاهلي في نفوسهم:

لقد مثّل الأدب الجاهلي نفسيّة العربي في سائر أحواله وأطواره صيّاداً وراعياً، محراباً وشاعراً، أميراً شجاعاً، كريماً، حرّاً، عفيفاً، صادقاً، صريحاً، عيوفاً، يطوي في أديمه ملامح وأصباغ القرون.

ولمنزلة هذا الأدب في المآخذ الإسلامية، جعله العلماء معياراً للمفاهيم ومقياساً لتحليل أوضاع اللغة. ولولا ذلك لما استطاع

---

(1) الإملاق: الفقر المُدقِع.

المسلمون أن يدركوا وقائع التشريع وفلسفة الدين، وقد نبّة شعراء كثيرون في العهد الجاهلي إلى حقّ السليقة وعدم الخروج عن قوانين الطبيعة، والسير مع النشوء والارتقاء والتجدّد. فهم الحلقة الوسطى بين ما غبر من العهود وما وُجِد بعد الإسلام.

وقد كانت قصائدهم التي تحمل بذور الانقلابات تسير بها الركبان إلى أطراف الجزيرة فتتلقّفها الأسماع وتردّدها الألسن بين المحافل إلى أن تنصقل وتتحوّل إلى فكرة ثم إلى مبدإ يؤمن به الناس. وأحسن قصائد هذا الدور وأغزرها مادّة تلك التي كانت تُعرَض في الأسواق التجارية بالقرب من مكّة في عكاظ ومجنة وذي مجاز. فإن الشعراء كانوا يصلون إلى هذه الأسواق أيّام الحجّ لعرض ما يصوغونه من الحِكَم وما يبدونه من الآراء على الرأي العام. وقد امتاز منهم أصحاب المعلّقات، وجلّهم عدنانيّون أو مجاوروهم. والسرّ في ذلك عشقهم للحريّة وكونهم في جوّ صالح لبعث وسط انقلابي تتكوّن فيه عناصر الاستقلال لبعده عن مناقع الذلّ وكيد الأجانب.

الشعور بالحاجة إلى دينٍ حقّ والطموح إلى النبوة[1]:

اختمرت فكرة السيادة العربيّة في أدمغة العدنانيّين، فكانوا ينتظرون ظهور مُجدِّد يرفع راية هذا الطموح الجديد، يسوق العرب إلى المركز الذي يجب أن يتبوأوه بين أمم العالم. وقد طمح كثيرون من رجالاتهم إلى أن يكونوه، ولكّنهم تهيّبوه، ظنّاً بأنفسهم من الإخفاق.

ومن أشهرهم: ورقة بن نوفل، والعبّاس بن مرداس، وزيد بن عمرو بن نفيل، وعثمان بن الحويرث، وعبد الله بن جحش. كان منهم

(1) محاضرات، المصدر السابق، ص 159.

من ارتأى أنّ الإصلاح لا يكون إلاّ من طريق الدين وإبطال الشرك وهجر الأوثان وإعلان التوحيد الخالص والإيمان بالله خالق الأكوان. ومنهم من رأى الإصلاح بتهذيب النفوس وترقية القلب، ومنهم من يراه بالدعوة إلى الاتّحاد والانتصار إلى الضعيف، ومنهم من كان يتوقّد نار الحميّة ويستثير العشيرة إلى آخر ما في هذا الباب من المطالب العالية والأغراض الشريفة التي ألمّت بها الشريعة الإسلامية وأيّدتها.

والخلاصة أن الشعور بالحاجة في الجزيرة إلى مُنقِذ إلاهي يُوَحِّد كلمة العرب على الخير ونيل الحظوظ السامية، كان سائداً بما ألقي في الأفكار من أخبار الكُهّان وبشارات أهل الكتاب. لكنهم كانوا لا يعلمون أين ومتى ومَنْ هو، حتى ظهر الرسول ﷺ.

الفصل الثانـي

دين الإسلام ومبادؤه

لمحة تاريخية عن تطور الحكم في صدر الإسلام

جاء الدين الإسلامي لقطع جراثيم التخريب ونشر مبادىء السلام والمساواة، وإسعاد البشر وتخليصهم من قيود الجهل. فوحّد كلمة العرب وجعلهم يشعرون بروح الحريّة والهيمنة والسيادة الإلاهيّة، وأجرى فيهم قوانين الملك والتمليك، فأصبح كلّ منهم يعلم ما يملك، بعد أن كانت روح الشيوعية سائدة فيهم. والعرب وإن كانوا من أمم الصيد والغارات، فالتعاليم لا تكون راسخة فيهم إلاّ إذا تسّربت إليهم روح الإسلام واكتنفتهم عقائد الدين.

ولما انتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، ثارت ثائرة الخلافة وانتهت بأن يكون من الأنصار وزير ومن المهاجرين أمير. فحصل الخلاف والنزاع إلى أن بايع عمر رضي الله عنه أبا بكر وهدأت بعد ذلك قلاقل الشغب. ثم لمّا مات أبو بكر رضي الله عنه أوصى الخلافة إلى عمر. فأرجع عمر الخلافة بعده إلى نظام الشورى وحصرها في نفر من ذوي الرأي. وما كاد عثمان رضي الله عنه يستقرّ على الخلافة حتى اضطربت داخليّة الأمة بتقريبه الأمويين إلى مناصب الحكم، حتى تكون

له عصبيّة يحتمي بها. فأثار في نفوس المسلمين غضبهم عليه، فقدمت إليه جماعة يشكون مظالم عمّاله، وقد عُثِر على كتاب أرسله إلى عمّاله كان مرماه استئصال الثائرين، فأدّى ذلك إلى قتله.

بعث مقتل عثمان نزعة التعصّب في نفوس بني أميّة، وظفرت عندئذ فكرتان حول الخلافة: فكرة تنادي بالانتقام من قاتليه قبل مبايعة الخليفة، والثانية توجب تعيين خليفة ثم إجراء القصاص. ومن أنصار الفكرة الأولى معاوية بن أبي سفيان، ومن مؤيّدي الفكرة الثانية عليّ بن أبي طالب. فبُويع الإمام علي كرّم الله وجهه بالخلافة ولم يستقلّ أمره حتى خرج عليه في البصرة طلحة والزبير وعائشة، فقاتلهم وانتصر عليهم. ثم تجهّز عليه معاوية خارجاً لقتاله. فوقعت الواقعة الشهيرة في صفّين وانتهت بفكرة التحكيم. فتشكّلت حينذاك ثلاثة أحزاب فرّقت مذاهب المسلمين:

1 ـ الخوارج:

وهم الذين يريدون أن يكون الحكم في يد الجماعة وإرجاعه إلى نصوص الكتاب والسنّة.

2 ـ الإماميّة:

وهم المبايعون لحزب عليّ.

3 ـ حزب السلطة [أهل السنّة]:

وهم المشايعون لمعاوية.

ولا شكّ أن هذا الانقسام كان سياسيّاً إلا أنه تطوّر وصار دينيّاً، وبعد ذلك أصبح كلّ حزب ينشر تعاليمه واعتقاداته فكوّن مذهباً دينيّاً خاصاً.

ولمّا رأى الخوارج والإماميّة أن المُلْك صار وراثيّاً لمعاوية

بوصايته لابنه، تحرّكت في نفوسهم فكرة الثورة والقيام على الحكومة، لكنها لم تظهر لانشغال المسلمين بالفتوحات والحروب مع الأمم الأجنبية. ثم لمّا انقضت هذه الأدوار ثار الخوارج في العراق والحجاز وإفريقية. وحدثت القلاقل والفتن واستقلّ الحزب المتسلّط بالحكم. فاغتنم الحزب العبّاسي فرصة الانتقاض والثورة بعد أن بثّ الدعوة سرّاً وكيّف نفسيّة جملة من المسلمين وفق رأيه. وما لبث أنصار هذا الخرب أن ثاروا على الحكومة، فسقطت الدولة الأمويّة وخلفتها الدولة العباسية [1].

فهذه الأحزاب كانت حينئذ سبباً في افتراق كلمة المسلمين، ثم تطوّرت على شكلها السياسي فيما بعد وصارت مذاهب دينيّة، وأخذ كلٌّ يُأوِّل كتاب الله وسنّة رسوله حسب ميوله وأهوائه ونزعاته، وكلّ يدّعي أن الحقّ في جانبه.

فالنظر الآن في الأحكام الإسلامية من وجهَيْن اثنين:

ـ الوجه الأوّل:

الأحكام الواردة في كتاب الله. وستتجلّى هذه الأحكام بشكل أوضح وسيشاهد المسلمون عندئذ عظمة القرآن الكريم وتكفّله بجميع أحكام الاجتماع والتمدين.

ـ الوجه الثاني:

الأحكام الاجتهاديّة.

---

(1) انظر: عبد العزيز الثعالبي، سقوط الدولة الأمويّة وقيام الدولة العباسية، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1995.

سرّ تكوّن العظمة ونشوء القوّة في الملّة الإسلامية:

هناك قوة كامنة في الأمم: العظمة تظهرها والعجز يخفيها. وقد بيّنا في الفصل السابق المثل الأعلى للمطمح السامي الذي يسود الأمم ويسخّرها لإنشاء المدنيّات الفخمة وإقامة الدول العظيمة وتخليد مفاخرها. والآن نتحدّث عن روح العظمة التي تُبعَث في نفوس الأمم، فتجعل لها حظّاً موفوراً من الهيمنة على العالم، وهي التي يعرّفونها بالعقيدة المقدّسة والإيمان الراسخ.

فقد ألهمنا القرآن عقيدة مقدّسة هي أسمى وأطهر وحي إلاهي ينزل على القلوب وهي قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[1]، وجعل من تقاليدها الكريمة الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكَر، فملأت النفوس غبطة والقلوب هداية. وللإدلال على هذه العظمة جعلنا الله تعالى ـ معاشر المسلمين ـ أمّة وسطا بين الأمم لنكون شهداء على الناس، مهيمنين على مقدرات العالم ثم زكّانا وعلّمنا الكتاب والحكمة وملأ أفئدتنا شعوراً بقوّتنا وإيماناً بإرادتنا، فقال جلّ من قائل: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[2]، وذلك تشبيهاً لنا وتعليماً بأن الضعف والوهن لا يتطرّقان إلى معاقد القلوب القويّة بالإيمان، حتى لا تروّعنا الهيبة ولا يستولي علينا الخوف. فندرك أنّ من حقّنا الطبيعي أن نهيمن ونستعلي على كلّ من يستهدف لبأسنا ويريد لقاءنا، وأن الذلّ والاستكانة ليسا من شِيَم المؤمنين، بل إنهما من مستلزمات الجبن وانعدام اليقين.

وهل من أمّة مسلمة تؤمن بالله وتثق بوعده لا تدين بهذه التعاليم،

---

(1) سورة آل عمران، الآية 110.

(2) سورة آل عمران، الآية 139.

بعد أن رأينا رأي العين كيف صدق الله وعده ونصر حزبه، وأفاض خيره على الذين استخلفهم في الأرض من العرب، وجعلهم أيّمة وجعلهم الوارثين.

لم يكن للعرب قبل الإسلام حقّ في السيادة على بلادهم، فضلاً عن الطموح إلى الاستيلاء على بلاد غيرهم. ولكنّ التعاليم الإلاهية أيقظتهم وبعثت فيهم الشعور بالعظمة، فصاروا لا يلوون على شيء، دون تحقيق تلك الأماني الكبيرة في رسوخ هذه العقيدة في نفوسهم. فملكوا العالم بأسره وأحدقوا بالقارّة الأوروبية من عدّة جهات، وفرضوا طاعتهم على الأمم وجعلوها حقّاً لهم وساسوها بالعدل والإحسان، فلا قول إلاّ ما قالوا ولا شأن إلاّ لما أرادوا وأبرموا.

فلسفة رقيّ الأمّة الإسلاميّة وانحطاطها:

ليس للأمم أن تسود ما لم تكن بواعث إلى التقدّم وغايات تدعوها إلى السيطرة والتغلّب. فالغاية هي المحرّك والداعي للتقدّم، ولولا الغايات لما رأينا للأمم شيئاً من مظاهر الرفعة والتمدّن. والغايات تختلف باختلاف الأمم ودرجة إدراكها وشعورها وتطوّر عاداتها، وإن بعض الأمم غايتها بثّ الدعوة الدينية، وبعضها التملّك والغلبة، وبعضها نشر المبادىء الفاضلة. إلاّ أن مجموعة من الأمم تقتنع ببعض غاياتها، ومنها من تفترسها أمم أخرى. فالأمة العربية قبل الإسلام كانت أمة قانعة بما لديها من المعيشة والاقتصار على حالتها، ولذا تغلّبت عليها بعض الأمم كالفرس والرومان والأحباش وغيرهم. ولما ظهر الإسلام أوجد لها غاية سامية ودافعاً شريفاً وروحاً جديدة، هي التي مكّنتهم من السيطرة على غيرهم وعلى مجاوريهم في مدّة قليلة، فقامت هذه الدولة العظيمة.

قلنا إن الغايات تختلف باختلاف الأمم، فالأمّة التي تدرك من تلقاء نفسها معنى السيطرة والكفالة البشرية في الهيمنة والاستيلاء، ليست كالأمّة التي تعلم بأن الله خوّل لها حقّ السيطرة والتغلّب على غيرها. قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (1) وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (2). فهذه الأمة هي التي تحسّ بالقيام بواجبها الديني وهو الهيمنة على العالم وحفظ البشرية بما ألهمها الله من تلك الكفالة الحقّ وروح الحضارة. ولمّا كانت الدعوة لا تقوم إلاّ بممهدات مبدئيّة، وفتح السبل أمام بثّ تلك الدعوة، جعل الله للأمّة الإسلامية تلك الغاية الشريفة، تمهيداً للفتوحات والتسيطر حتى اطمأنت نفوسهم، وبذلك تمكّنوا من فتح الأرض شرقاً وغرباً، وملكوا معظم البلاد وأصبحوا سادة الأمم.

وما دامت الأمم متمسّكة بمبادئها الشريفة، دامت سائدة بعظمتها وشوكتها، وإذا أضاعت غايتها ومطمحها السامي فإنها لا ريب تكون مهضومة الجانب منهوكة القوّة، وفريسة لغيرها من الأمم. فالأمّة الإسلاميّة لما أضاعت تعاليمها السامية ومبادئها القويّة، تدهورت إلى حالتها الراهنة، وهذه سنّة الله في الأمم ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (3).

ولمّا تسلّطت الفلسفة اليونانية على عقلية المسلمين، وداخلهم التشكّك والاختلاف، حتى تعصّب كلّ لرأيه وأصبحوا أفراداً متفرّقين بافتراق العقائد، استولى الأجانب عليهم من فوقهم ومن أسفل منهم. وممّا دعا إلى تزلزل أركان الرابطة الإسلامية الأمور التالية:

(1) سورة آل عمران، الآية 110.
(2) سورة البقرة، الآية 143.
(3) سورة الأحزاب، الآية 62.

1 ـ حصر المناصب في الجنسية العربية في عهد الدولة الأموية[1]، فإن ذلك مما أثار قلوب إخوانهم المسلمين من الجنسيات الأخرى، مع أن الدين الإسلامي يأمر بالمساواة بين أفراد المسلمين.

2 ـ قطع الصلات عن بعض العرب: ذلك أنّ الأمة لمّا توسّعت قلّ خراجها وكثر صرفها، فكان لا يوفي بأسهم العمّال ورجال الدولة وجندها. ولمّا قُطِعت تلك الرواتب المتوارثة من الخلفاء السابقين عن بعضهم حصل ما حصل من الفتن والثورات، فتحرّك الخوارج وبعض قبائل العرب وقاموا في وجه الدولة.

3 ـ قيام أهل البيت بالمطالبة بالخلافة، زاعمين أنهم أولى الناس بها، لكنّ المسلمين لم يوافقوهم على ذلك لأن فكرتهم ذات صيغة ارستقراطية ولأنهم حصروا السلطة في أفراد معدودين، فنشروا فكرة الشعوبية في بلاد فارس. ومع ذلك فقد انضموا إلى الخوارج وثاروا في وجه الحكومة، وسقطت الدولة الأمويّة، لكنهم لم يستفيدوا من ذلك، بل استفادت الدولة العباسية التي قامت بقيادة أبي مسلم الخراساني. إلاّ أن الدولة الجديدة لم يستقرّ لها الأمر، إذ أصبحت ذات أحزاب وممالك ودويلات مستقلّة، حيث استقلّت فارس وإفريقية وغيرهما من الأقطار الإسلامية وصارت الدولة العباسية حصصاً وأقساماً. ومما دعا إلى اضمحلالها ارتكازها على أساس اللامركزية خلافاً للدولة الأمويّة. كما أن العباسيين لم يهتدوا إلى ضبط الدولة وانحصارها في دائرة حكمهم. فلم يكن لملكهم سوى الاسم والرسم على الدراهم والسكّة والدعاء للخليفة في الخطبة الجُمُعيّة، وهذا لا يكفي لحفظ الدولة وصيانتها.

---

(1) انظر المرجع السابق، سقوط الدولة الأمويّة. . .

الفصل الثالث

التكيّف بالملّة الإسلامية

وجوب التطوّر في فهم الشرائع ونواميس الحياة

التطوّر في الأمم طبيعي وله مظاهر تبدو في الذهنيّة العمومية، وكل شيء خاضع لقانون التطوّر، والجهل به لا يستلزم تعطيله في الأمم. فإننا نتطوّر ونتحوّل، أردنا أم لم نرد، وإن العوامل الكونيّة لا تزال تجري على سننها.

إنّ الأمم الراقية مستعدّة لسلوك طرق التطور، بخلاف الأمم الجاهلة فإنها بطيئة السير في مسلك الارتقاء والنشوء، وإن الأمم المتطوّرة لا تسير إلاّ على ما تعلم من رقيّها وتقدمها في سير الحركة العالمية.

ولا ينكر أحد تأثير البيئة في تطوّر الأمم ودرجات إدراكها، لأن اختلاف الطقوس يدعو إلى اختلاف الذهنيات. فالذي ينشأ في الاعتدال الجوّي تنمو مداركه ويتّسع نطاق فكره وإحساسه أكثر ممّن يعيش في غير ذلك من المناطق الحارّة... والذي يعيش في المناطق الباردة لا يكون إلاّ نشيط الجسم مثور الأعصاب محتاجاً إلى حركة دائمة، بخلاف

المناطق الحارة التي تستدعي البطالة والكسل وارتخاء الأعصاب [1].

هذا وللتربية تأثير عظيم في فهم الشرائع والأحكام، وهذا ما يجعل أبناء الغرب متفوّقين على أبناء البلاد الشرقية المنكودي الحظ. يدخل الطفل الأوروبي المدرسة فيرى جميع العالم مُصوَّراً في تلك الخرائط والرسوم المجسّمة العالمية فيدرسها درساً وافياً ويقف على أسرار العالم قديماً وحديثاً، ويدخل الطفل الشرقي المدرسة فلا يجد ما يشاهده التلميذ الغربي بمدرسته من التطبيقات. وهذا الأمر قد أودى بالأمم الشرقيّة وجعلها تنظر إلى الغرب بعين الدهشة والانبهار.

على أنَّ جهلنا بقوانين التطوّر هو الذي أوقعنا في هذه الهوّة وأصبحنا تحت سيطرة الأجانب، مع أن ديننا الإسلامي جاء أكبر دافع إلى النظر في الكون واستكناه أسرار الخليقة والنظر في نواميس الحياة. فقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ . . .﴾ [2] إلى آخر الآية. وقال: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [3]، إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على وجوب معرفة هذه الحركات الكونيّة والوقوف على أسرار الكون ونواميس الحياة.

التكيّف بالملة الإسلامية أو مبدأ الجنسيّة الإسلاميّة:

تكوين الملّيّة [أو القوميّة] مبني على أصلين ومنوط بفكرتين: الفكرة العرقية وفكرة المبادىء التضامنيةّ. والفكرتان هما موضوع البحث عند العقلاء والمفكّرين والفلاسفة في كافة الأمم. وإلى الآن لم يسفر البحث

(1) انظر ابن خلدون، المقدمة، ص 82.

(2) سورة يوسف، الآية 109.

(3) سورة آل عمران، الآية 191.

عن ترجيح أصل الفكرتين ولا تزالان في ميدان الأخذ والردّ.

وقبل أن نأخذ في ترجيح إحدى الفكرتَيْن وتمييز أحد المبدأين يلزمنا بسط الكلام في بيانهما:

أولاً: الفكرة العرقيّة:

وهي عبارة عن تكوين مجتمع يرتبط برابطة النسب ويتسلسل مع المحافظة على رابطته ويستقلّ بإدارة شؤونه. وهذا النوع غير ممكن لتعذّر وجود جامعة نقيّة الدم تؤلّف جماعات، لذلك اضطرّ مَنْ ذهب إلى اعتبار هذا المبدأ وحدة إلى توسعته وتأويل العرقية بتأويل اللغة لاستحالة تكوين ملّة من عرق خالص. فاعتبروا في تكوين المليّة على أساس هذا المبدأ شروطاً:

1 ـ اتّحاد اللغة:

وذلك لتكون واسطة التفاهم بين أفراد الملّة [الأمة] الواحدة حتى تكون الرابطة قويّة فيما بينهم والعلاقة قوية في تماسكهم وتأليفهم. لذلك ترى الدول المسيطرة تطبّق هذا المبدأ تأميناً لسيطرتها وتثبيتاً لسلطانها.

2 ـ وحدة التعاليم:

لتتكوّن في الأمة روح متّحدة ونزعة واحدة وإحساس متّفق، فتصبح متأثرة بتأثّر واحد ورامية إلى مرامٍ متّفقة. ووحدة التعاليم من أهمّ العناصر المكوّنة لعظمة الأمم ووحدتها فتكون الأمة بمنزلة جسد واحد إذا تألمّ بعضه تأثّر الجسد كله بذلك.

3 ـ وحدة الأنظمة والقوانين:

وهذا هو الأصل الذي تناط به باقي أصول هذه الفكرة. فإن وحدة اللغة والتعاليم إذا لم تتّحد شكلاً لا تكاد تعود بالنفع. فالرابطة الحقيقية

في الملّة العرقية هي وحدة النظام وشكل الإجراء والتنفيذ. وعلى هذه الفكرة تجري أغلب دول الغرب وبعض الدول الشرقيّة، فهي تعتبر الفرد في جنسيتها متى وُلِد فيها أو أقام سنة أو سنتين أو خمساً على اختلاف قوانينهم في التجنيس بالجنسية عندهم. أما مصر فإنّها اعتبرت البقاء خمس عشرة سنة، إذ بالمكوث هذه المدة يتخلّق الفرد بأخلاق الأمة ويعرف مناهجها ويرى مصلحتها، فهو مستحقّ للانتماء إليها إن شاء الله. وأما روسيا الجديدة [الاتحاد السوفياتي] فاعتبرت تكوين المليّة على أساس الفكرة الثانية، أي الفكرة التضامنية.

ثانياً: الفكرة التضامنيّة:

وهي فكرة نشأت مع ظهور الإسلام، فالإسلام أسهل مبدأ تضامني جاء إلى العالم.

والمبادىء التضامنية عبارة عن اتحاد البشر في المصلحة العامة واشتراكهم في النفع العام وسعيهم لتوحيد الفكرة الاجتماعية والتساوي بينهم في الحقوق الشخصية والسياسية والتشريعية والتنفيذية. وهذه المبادىء هي مبادىء الإسلام وأسسه. جاء الإسلام فساوى بين العربي والفارسي والبربري... وجعلهم في الحقوق متضامنين وفي الواجبات متكافلين، وجعل مبدأ الدخول في المليّة والتكيّف بالجنسية من أسهل المبادىء التي يتحمّلها البشر ألا وهو الإخلاص لله بالطاعة والانقياد إلى الشريعة الاجتماعية. والفرد بعد ذلك مطلق في جميع أعماله وشؤونه ومصالحه، فترى مناديه كل يوم خمس مرات ينادي: «لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله» أي ليس في الوجود قوّة ينبغي أن يخضع لها الإنسان وينقاد إليها غير القوة الخالقة. فهذا المبدأ من أسمى المبادىء التي تكوّن الشعور بالحرية فردياً واجتماعياً، فهي تدفع الإنسان إلى الانقياد إلى كل

شيء دون أن ينظر في أسبابه. أما القوانين التضامنية في الفكرة الإسلامية فمنوطة بكلّ فردٍ انتحل الملّة واختار تلك الجنسية. فلكل فرد حقّ في أيّ نظام أو قانون (وفكرة الاجتماع ليست سوى شكل البرلمان في العصر الأول).

فنُظُم الإسلام ومبادئه كافلة بهذه الفكرة وناطقة بهذه المبادىء، لكن المبادىء وحدها لا تكفي لتكوين الأمم وحفظ قوام الملّة ورابطة الاجتماع، بل يلزم على ساسة الإسلام وفلاسفة التشريع وعُمّال الحكم ترتيب الأعمال وإجراء طريقة الحفاظ وتحوير الأنظمة وفق روح الأمّة والجري مع تطوّرات الحياة.

لقد جرت المبادىء التعليمية النظامية في عصر النبي ﷺ وفي عصر الصحابة واستمرّت إلى عهد عبد الملك بن مروان الأموي، فكانت المبادىء الإسلامية تقضي بالتساوي بين جميع من انتحل الملّة وتخوّل له من الحقوق ما لغيره من العرب وتشرّكه في كلّ شأن. فكانت الملّة الإسلامية متعاضدة متماسكة بما لديها من تلك المبادىء السامية. ومن المعلوم أن الخراج كان يقسم لأنه ﷺ تولى عن 100،000 مسلم. أما بعد انتشار الإسلام فقد كانوا يعدّون بعشرات الملايين. ومع قلّة الفتوحات أصبح بيت المال لا يكفي لإعطاء الجميع، فصار الإعطاء مقصوراً على الجند والعمّال، فحدثت بسبب ذلك الثورات التي قضت على جامعة الإسلام. وكان الواجب عهدئذ الانصراف إلى العمل وترقية العمران وتسهيل سبل الاقتصاد وإيجاد موارد الثروة، لكن الساسة لم يعطوا لذلك أهمية. أضف إلى ذلك خطأهم في حبّ الاستئثار بالحكم والتنفيذ وجعل الخلافة من حقوقهم الخاصة، إلى غير ذلك من التحوير والتبديل في أنظمة التشريع وفرض الضرائب الزائدة على مسلمة الأعاجم

لتوفير بيت المال مما أثار في نفوس المسلمين الأجانب روح التحزّب ورأوا أن الاستبداد أخذ يتظاهر من العرب، مع أنهم قد اعتادوا الحرية في كنف هذه المبادىء والتساوي في الحقوق.

فلم تتمكن الأمم من هضم هذه المبادىء بعد أن حوّرها جهلة الساسة وأصبح الإسلام مختلاً في نظامه الذي جاء به فسرت روح الاستبداد إلى الأفراد ولم تُحدَّد فيه المسؤولية وصار كل واحد يفكّر في شخصيته وتسلّط عليهم الأجانب ومدّوا سلطانهم فيهم وأصبحوا كريشة في مهبّ الريح طائرة لا تستقرّ على حال من القلق.

الفصل الرابع

الأحكام والنظم التشريعيّة

أقسام الأمم وعوامل السيادة

تنقسم الأمم إلى قسمَيْن: أمم سائدة بطبعها وأمم مستعدّة لأن تسود، أي فيها قابلية السيادة. والأمم السائدة هي ما تكوّنت فيها عناصر ومقوّمات جعلتها تنشر سيطرتها وتبسط سلطانها وتمدّ سطوتها. والعوامل المهمة في تكوين العظمة والشوكة تظهر في مبادىء يجب أن تحوزها الأمم، وإليك بيانها:

1 ـ الوحدة:

التي تكوّن روحاً في الأمة تجعلها ذات حسّ واحد وتأثّر متحد، فتتمكن بذلك من مدّ سيادتها والقيام بمقاومة من يهدد كيانها، وقد وجّه الله تعالى في خطابه نظر الأمة الإسلامية إلى هذا العامل القويّ، ولفت نظرها إلى هذا المبدأ السامي فقال جلّ من قائل: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾[1]. وقال في مقام آخر: ﴿ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾[2].

(1) سورة الأنبياء، الآية 92.

(2) سورة الحج، الآية 78.

2 ـ النجاعة :

لأن الأمة إذا لم تكن ذات شجاعة وبسالة لا تتمكن من مقاومة الغير فضلاً عن السيطرة على غيرها. والشجاعة في الأمة أكبر دافع لنشر السلطان والسطوة والمحافظة على الكيان والمنعة.

ولذا دفع الله المسلمين إلى هذا الشعور السامي بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا﴾ (1) إبانةً أنّ الإنسان قد يعتريه ما يهدّد عزمه وسعيه ويظهر له العقبات فتؤثر في أوهامه ويصبح حاجماً جامحاً عن إقدامه، وذلك نقص لأن الإنسان يلزمه الثبات مهما داهمته الأحداث والمثابرة على العمل.

3 ـ الاستقلال :

الاستقلال الحقيقي للفرد والمجتمع مادياً ومعنوياً، فيكون الفرد حرّاً في الفكر والعمل ويكون المجتمع حراً في الشرائع والأنظمة والعادات. وهذا لا يكون إلا بالتضامن، فمتى حاز كل فرد الحريّة، فقد حاز المجتمع ذلك. ولما كان هذا المبدأ من أحد عوامل السيادة حثّ الله المسلمين عليه فقال: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ (2).

4 ـ حماية الشرف :

التضحية في سبيل شرف الأمّة، فإذا حاز الفرد والمجتمع هذا المبدأ كانت الأمة ولا ريب من أرقى الأمم، فالشرف الداخلي محفوظ بالأمن وحريّة الفرد، والشرف الخارجي محفوظ بحماية مركز الأمّة بين الأمم وعدم التعدّي على حدودها المعنوية والمادية.

---

(1) سورة آل عمران، الآية 173.

(2) سورة آل عمران، الآية 103.

5 ـ الشعور بالشوكة والعظمة:

وهما من عوامل السيطرة، لأنّ الأمة السائدة تشعر بالعظمة الداعية إلى ذلك.

6 ـ الإيثار:

وهو تقديم مصلحة المجتمع على مصلحة الفرد، قال تعالى: ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾[1].

7 ـ حسن العقيدة:

وهو ضرب من العشق الطاهر السامي المُوجَّه نحو إعلاء الأمة والشعب من الأنفس العالية التي يهمّها شعبها ووطنها والتي يغضبها ما يغضب وطنها ويفْرحها ما يُفْرحه شعبها ووطنها والتي على يديها تقوى الرابطة الاجتماعية. ولا شكّ فإن تمركز حسن العقيدة في النفوس وتغلغلها مما يجعل الأمة تشعر بالاستقلال والهيمنة على العالم.

أصناف الجامعات:

إن الصيغة التي تُوَحِّد البشر وتشكّل جمعياته وتربط بين هيئاته الاجتماعية تنحصر في أربع جامعات:

1 ـ الجامعة الجنسية:

وهي ما تألّفت من عدّة طوائف يربطهم النسب ويجمعهم الانتماء إلى أبٍ واحد أعلى وحدودها هي الطوائف والقبائل المنتسبة إليها.

(1) سورة الحشر، الآية 9.

2 ـ الجامعة الوطنية:

وهي ما تألّفت من عدة عناصر يجمعها حدود مكان واحد ويؤلّفها داعي الحاجة إلى الحصول على سعادتها. وحدودها هي الحدود الوطنية التي تجمع تلك العناصر غير المتحدة لغةً وديناً.

3 ـ الجامعة السياسية:

وهي الرابطة الحاصلة من تسيطر أمة عظيمة على أمم أخرى فتصبح تلك الأمم تفكر في مصلحة تلك الأمة المسيطرة على حفظ شخصياتها. فالأمم الخاضعة مرتبطة في الجامعة السياسية وحدودها هي حدود السيطرة والمملكة. وهي ما تألّفت من ممالك مختلفة الأجناس والقوانين والديانات ولكنها متحدة في السياسة كالجامعة الإنكليزية المؤلّفة من أجناس مختلفة.

4 ـ الجامعة الدينيّة:

وهي الفكرة المقدسة التي تربط عدة مجتمعات في بعضها وتوحّد أفراد تلك المجتمعات في أخلاقهم وشعورهم ومنازعهم وتكافلهم فيما بينهم، وحدودها هي غاية ما وصلت إليه الدعوة وانتشرت فيه. والرابطة الدينية هي أقوى الروابط في توحيد الميول والأفكار والإحساسات والتأثير خلافاً لغيرها من الجامعات لأن مصلحة الانتماء إلى كلّ من هذه الجامعات عائدة لمن تمّسكوا بها...

فالجامعة الدينية ليس في نظرها سوى توحيد البشر وتوحيد فكرتهم، وهذه الجامعة أخفّ وطأة وأسهل تناولاً من غيرها لأن الدافع لها شعور الإنسان ووجدانه. وما نراه من تطوّر الأنظمة الحكْميّة من الاستبداد إلى المشروطية ومنها إلى الجمهورية، فليس الغرض منه سوى

تخفيف الوطأة على البشر. وهذا التطور إنما هو نتيجة تجارب واختيارات مضت عليها أجيال حتى وصل إلى ما نراه.

وقد شرع الدين الإسلامي أنظمة السلام منذ أشرق نور الرسالة المحمدية فأنار القلوب المظلمة وأزال قوانين الاستبداد عن كامل المجتمع وبعث في خلد الإنسان باعث التفكير وروح الاستقلال وعلّمه أسرار الرقيّ والسعادة. فالدين في نظر العقل الصحيح هو الرابط القويّ للبشر والذي يدفعهم إلى الكمالات، والجامع الحقيقي للإنسان في حياته وسبل سعادته.

أصول التشريع ومبادؤه:

إنّ الأصول التي تراعيها الأمم الشرقية في بناء أحكامها هي في الحقيقة أمور منبثقة من حالة الأمة، فنرى الهيئات التشريعية لا تسنّ القوانين دونُ أن تلاحظ فيها أموراً:

1 ـ درس نفسية الأمة درساً كيمياوياً أي تحليل مشاعر الأمة ونزوعها وأميالها وعاداتها وتقاليدها.

2 ـ ملاحظة الحالة الاجتماعية لها بين المجتمعات ومركزها بين الأمم، أو ملاحظة الارتباطات الاجتماعية بين أفرادها وبين سائر المجتمعات.

3 ـ ملاحظة تهيئتهم للمستقبل أي إعدادهم للسير وفق التطورات والتغيرات الاجتماعية وجعل أنظمتها دافعاً لتجمّعهم وفاتحة لمراتب التقدم.

فالمشرّعون في الأمم الشرقية هم الواقفون على تطورات الأمم

وحالة العمران وأسرار التقدم والانحطاط. ولذا نجد فلاسفة التشريع عند إنشاء نظام لا يقتصرون على ما ذكرنا بل يدرسون كذلك أحكام الأمم الأخرى والحوادث الواقعة فيكون قانونهم نتيجة اختبار وتدبّر. فإذا رُوعِيَ في القوانين ما ذكرنا لا شكّ أنها تكون ذات فائدة بالنسبة إلى الإصلاح العام. وتحفظها من كلّ كارثة فتندرج معها منذ نشأتها إلى عظمة رقيّها، ومتى كانت مخلّة في إحدى ما ذكرنا فلا تجرّ عليها إلا الويل والبلاء والانحطاط.

جاءت الشريعة الإسلامية وكانت الأمة العربية في مبدأ تطورها فراعت في أنظمتها ما يوافق نفسية العرب إلاّ أنها لاحظت أيضاً تدرّج تلك الأمة في المستقبل وتوسّعها في العمران فسنّت القوانين بما يوافق قانون النشوء والتطوّر أيضاً. من ذلك مثلاً أن العرب كانوا يتاجرون بالرقيق وكانت تجارتهم هذه من عوامل النهضة الاقتصادية. فجاءت الشريعة الإسلامية ولم تمنع هذه المتاجرة إلاّ أنها وضعت الكفّارات وغيرها من تدابير العتق لرفع سلطة الناس عن الناس، وجرياً وراء المصلحة العامة. ثم إن الأمّة لما تطوَّرَتْ واستغنت عن المتاجرة في الناس كان ذلك القانون متطوّراً معها أيضاً.

فالإسلام إنما جاء لتحرير البشر من قيود الجهل والاستعباد، لكن أصابه ما أصابه من إهمال المشرّعين لتلك الأصول المنيعة في التشريع ومن تداخل البعض ممّن ليس لهم استقراء وتتبّع لنفسية الأمة ودرس أحوالها الاجتماعية، فيسنّون القوانين للأمّة جهلاً وصدّاً عن الهدى. فإذا أردنا أن نستعيد مجدنا الزاهر الغابر وإصلاح حالنا، وجب علينا أن نكون في مقام التشريع كسائر الأمم الراقية، فندرس حالة الأمة الاجتماعية، وذلك لا يمكننا إلا بالاطلاع على علم النفس وعلم الاجتماع لنفهم

الروابط العائليّة والقوميّة والشعبية ونجعل هذه الأحكام مما يوافق الحال والاستقبال وصلاحية التكيّف تبعاً للتطورات الاجتماعية.

العدل في نظر الشريعة الإسلامية:

إنّ الأنظمة الإسلامية يرجع قسم منها إلى الأحكام والنظم التشريعية ويرجع القسم الآخر إلى أحكام السياسة الاجتماعية وأوضاع الأمم. فيجب علينا الآن أن نبحث أوّلا في تصوير الفكرة العامة للحكم الإسلامي وتكيّفات النظم التشريعية الكافلة لحياة الدليّة.

إن العدل الإلاهي يتكيّف بصور كثيرة، وهذه الصور لا يمكن أن تتراءى إلاّ في الحالات الاجتماعية، فكلّ أمة لها صورة من هذه الصور. فالأمة البدوية مثلاً لها شكل من العدل، وأمة الحضارة لها شكل مخصص أيضاً. ذلك أن العدل هو صورة من الصور المعنوية التي يرجع إليها حبّ التكيّف أو الذوق للأمم. ولهذا نرى من القديم إلى الآن أن العدل يصوّر في الوجه اللائق في حياة الأمم، وأوّل من جرّب طرائق الحكم التي تركها الشارع جلّ وعلا للمسلمين ولم يقيّدهم بصورة من صورها. وتاريخ الشرائع للحكومات قسمان: حكومات الإطلاق وحكومات التنفيذ.

1 ـ حكومات الإطلاق:

هي التي تسنّ الأنظمة بنفسها وتتولّى تنفيذها، فهي مصدر الأوامر والنواهي وهي المهيمنة على تسيير مقدرات الأمم المشرفة على أعمالها وحياتها. وهذا الحكم أحطّ أنواع الأحكام وأقربها إلى السذاجة.

2 ـ الحكم المُقيَّد:

بعكس الأول فالأمة هي التي تسنّ الأنظمة بواسطة هيئاتها

التشريعية، وهي التي تنفّذها. وفكرة الحكم ترتقي في الأمم شيئاً فشيئاً، فلو نظرنا إلى ماضينا لرأينا هذا التطوّر في حكوماتهم متجلياً شيئاً فشيئاً. فقد بدأت الحكومات بتشكيل الرئاسة أولاً وبالطبع رئيس العائلة يكون هو الحاكم فيها وإليه ترجع العائلة ثم البطن ثم العشيرة ثم المملكة. وقد تبين من التجارب أن هذا النوع من الرئاسة لا يحكم الأمة على قواعد مطردة بل بمجرد الميول والشهوات فكان ذلك مدعاة لتزلزله والثيار عليه وتقويضه بالحكم الاجتماعي المؤسس على النظام الإداري وتوزيع الأعمال بين الرئاسة والقضاء والجباية وغير ذلك. ولما استقرّ الأمن وتنوّعت الأعمال ظهر نظام الاقتصاد وقلب الأمر من أيدي حكّام الإطلاق واستأثر بالأمر والنهي فكوّن الاحتكار باسم الجماعات وانتقل الحكم من الأفراد إلى الجماعات، وهو مع ما فيه خير من سلفه، حيث أنه مستمدّ من الفكرة الاجتماعية المتمثلة في إيجاد نوع من الحكم مُقيَّد بأوامر الأمة. ولما كانت الأمة مصدر كافة السلطات، فقد جعلت لها نظاماً دفعت به حرج الاضطهاد والاستبداد، فكونت ثلاث سلطات منفصلة عن بعضها وهي:

(1) السلطة التشريعية (2) والسلطة التنفيذية (3) والسلطة القضائية.

- فالأولى أناطتها بالهيئات الانتخابية التي تعيّنها الأمة نفسها.

- والثانية هي التي تتولى الإجراء.

- والثالثة هي القضاء وهي الحافظة لميزان العدالة بالقسط والكافلة للحقوق. فصار الفرد مُقيَّداً بنظام له فيه حدود وحقوق يسوّي فيها الفرد والجماعات.

ويظهر لنا من هذا أن العدل يتطوّر حسب فكرة الحكم في الأمم والشعوب. ومن هنا نعلم أن العدل ليست له صورة خاصة بل صور لا تتناهى وإنما تتكيّف بحسب الذهنية وقابلية الأمم. فأيّ صورة من صُوَرِه تتلاءم مع حياة أيّ شعب تكون هي العدل الإلاهي الذي أُمِرْنا بتحقيقه...

إنّ القوانين والأحكام مبنيّان على أصول متّحدَة من حاجات الشعوب ومطالب الناس لأنهم كلما احتاجوا إلى شيء فكّروا في نظام يكفل لهم الحصول على ذلك الشيء، والمصلحة مستمدة من هذا الشيء. وإننا نعتقد تمام الاعتقاد أن ديننا هذا دين إلاهي نزل به الوحي، وهذا الدين وضع لنا أصولاً عامة كافلة لمصالح الناس، تندرج تحتها جزئيات كثيرة. وقد أُمِرنا بالعدل الذي تُبْنَى عليه الحياة الاجتماعية، وأُمِرنا بالإحسان وكلّ ما فيه سعادة البشر. ولكن كيف نستطيع التطبيق، وكيف يمكننا أن نُهَيِّىء النفوس لاستعمال هذه القواعد بتطبيقها على الجزئيات التي تختلف باختلاف العصور.

إن أكبر داعٍ سبّب تدهور المسلمين هو هذا الأمر، أي عدم تطبيق الأحكام ومؤاتاتها على ما يقتضيه الدين. فقد جمد المشرّعون على صُوَر من الأحكام كانت ضامنة للعدل في عصر من العصور. ولمّا تغيّرت الأمة بتغيّر الأحوال وتبدّلت أوضاعها كان من الواجب أن تتبدّل معها تلك الصُّوَر الجزئية ولكن عدم تغيرها أدّى إلى هذا الانحطاط المُلِمّ بالمسلمين. والسبب في ذلك اقتصار المشرّعين من فقهائنا في تجاربهم على نوع من الحكم واحد وهو الحكم الفردي المماثل لنظام القبيلة الذي لم يحفظ للمسلمين من الحكم نوعاً آخر سواه. فإن الدين الإسلامي مع كونه جاء لسعادة البشر ولإنقاذهم من الاستبداد وتوزيع آلاء العدالة على

الناس، لم يكن خاصاً بأمّة من الأمم بل عاماً لجميع الناس ومتماشياً مع جميع العصور. غير أن الصور التي وُضعت كانت قيد الأوابد فسبّبت تعطيل العمل بها وكان ذلك سبباً في شقاء المسلمين.

فبدل أن يشتغل الفقهاء ببحثه وتمحيصه لوضع الصور الكافلة لمصالح الأمة، أهملوا ذلك لأنهم كانوا لا يشتغلون بالمؤسسات بل بالأفراد، تأييداً للحكم الاستبدادي، ولو اشتغلوا بالمؤسسات لما جمد المسلمون في تاريخهم الطويل على هذا النحو من الحكم الفردي بعد أن نبذته كافة الأمم وتطوّر في أشكال كثيرة حتى أصبح أقرب إلى حكم الجماعات منه إلى حكم الأفراد الموروث. وقد أدّى بنا هذا الجمود المُهْلِك إلى سقوط مدنيتنا وضياع دولنا وممالكنا لعدم اقتدارنا على تأييد نظام السلطة وإدارة مصالحنا فضلاً عن مصالح الأمم.

ولتلافي هذا النقص ودفع الملمّة النازلة بنا يجب علينا أن نحوّل قاعدة تفكيرنا من النظر في مصلحة الفرد إلى مصلحة المجتمع... وبدل أن نفكر في ذات الخليفة، نشتغل بالخلافة. وما يقال في هذا الموضوع يقال في المباحث الأخرى كالقضاء والشورى وغير ذلك.

الباب الثاني

العقائـــد

الفصل الأول

الطقوس والتقاليد الدينية عند العرب قبل الإسلام

النـــذور

قال ابن عبّاس: كان المشركون يجعلون لله من حرثهم وأنعامهم نصيباً، وللأصنام والأوثان نصيباً. فما كان للأصنام أنفقوه عليها، وما كان لله أطعموه الصبيان والمساكين ولا يأكلون منه البتّة. وإن سقط ما جعلوه لله في نصيب الأوثان تركوه لها وقالوا: الله غنيّ عن هذا. وإن سقط ما جعلوه للأوثان في نصيب الله أخذوه وردّوه إلى نصيب الأصنام وقالوا عنها: إنها فقيرة.

وحكى مقاتل طريقتهم في ذلك قال: كان العرب إن زكا ونما نصيب الأصنام ولم يزك نصيب الله تركوا نصيب الأصنام لها. قالوا عن الله: لو شاء زكّى نصيب نفسه. وإن زكا نصيب الله ولم يزك نصيب الأصنام قالوا: لا بدّ لآلهتنا من نفقة، فأخذوا نصيب الله فأعطوه السدنة. وكانوا إذا هلك ما لأوثانهم أخذوا بدله ما لله، ولم يفعلوا ذلك فيما إذا هلك ما لله. وإذا انفجر من سقي ما جعلوه للأصنام في نصيب الله سدّوه، وإن كان على ضدّ ذلك تركوه. وإذا أصابهم القحط استعانوا بما

لله ووفّروا نصيب الأصنام والأوثان. وجعلوا النذور أقساماً:

الأول: الحجر وهو ما يعيّنونه من الحرث والأنعام لأصنامهم وآلهتهم وهي لا يطعمها إلا السدنة وخدمة الأوثان والهياكل، الرجال دون النساء.

والثاني: القرابين التي تُذْبَح للأوثان فلا يذكرون اسم الله عليها بل اسم الصنم الذي تُهدَى إليه وحده. وإن كانت مما يُركَب، يحرّمون ظهورها ولا يحجّون عليها ولا يلبّون على ظهرها. أما نذورهم فهي البحائر والسوائب والوصائل والحوائم. ويجعلون ما وُلِد منها حيّاً خالصاً للذكور ولا تأكل منه الإناث، وما وُلِد ميّتاً اشتركوا فيه.

البحائــر:

جمع بحيرة فصيلة من البحر وهو الشقّ، يقال: بحر ناقته إذا شقّ أذنها. قال أبو عبيدة: هي الناقة إذا أنتجت خمسة أبطن وكان آخرها ذكراً، شقّوا أذنها وامتنعوا من ركوبها وذبحها وسيّبوها لآلهتهم لا يُجزّ لها وبر ولا يحمل على ظهرها ولا تطرد عن ماء ولا تمنع عن مرعى ولا يُنتفَع بها وإذا لقيها المرء لم يركبها تحريماً.

السوائــب:

جمع سائبة على وزن فاعلة من ساب يقال: ساب الماء إذا جرى على وجه الأرض. والسائبة هي التي تُرِكت حتى تسيّبت حيث شاءت وذكروا فيها وجوهاً:

الأول: قال أبو عبيدة: إن الرجل إذا مرض أو قدم من سفر أو نذر نذراً أو شكر نعمة سيّب بعيراً فكان بمنزلة البحيرة في جميع أحكامها.

الثاني: قال الفرّاء: إذا ولدت الناقة عشرة أبطن كلها إناث سُيِّبت

فلم تركب ولم تحلب ولم يجزّ لها وبر ولم يشرب لبنها إلا ولد أو ضيف.

الثالث: قال ابن عباس: هي التي تسيّب للأصنام أي تُعتَق لها. وكان الرجل يسيّب من ماله ما شاء فيجيء به إلى السدنة فيطعمون من لبنها أبناء السبيل.

الرابع: يرى أنه العبد يُعتَق على أن لا يكون عليه ولاء عقل ولم يرث.

الوصائـــل:

جمع وصيلة بمعنى الموصولة وهي أن ينذر أحدهم شاته: إذا ولدت أنثى فهي له وإن ولدت ذكراً فهو لآلهتهم وإن ولدت اثنين قالوا: وصلت أخاها فلم يذبحوا الذكر لآلهتهم.

الحوائــم:

جمع حامٍ على وزن فاعل يقال حماه يحميه إذا حفظه وهي وجوه:

الأول: الفحل إذا رُكِب له ولده قيل حمى ظهره أي حفظه من الركوب فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مرعى إلى أن يموت، فحينئذ تأكله النساء والرجال.

الثاني: قال أبو مسلم: الحامي إذا أنتجت الناقة عشرة أبطن قالوا: حمت ظهرها.

الثالث: الحامي هو الفحل الذي يضرب في الإبل عشر سنين فيخلى سبيله وهو من الأنعام التي حُرِّمت ظهورها.

القــداح:

وهو نوعان عند العرب: نوع للإثبات والنفي والمحاكمة يسمّى الأقلام. ونوع للمبرّ ويسمّى الأزلام. وقد يُطلَق أحدهما على الآخر تغليباً. وهي عيدان مملسة متساوية في الطول والشكل تصنع من شجر النبع كما تصنع منه القسي. والقداح أقلاماً وأزلاماً توضع بخريطة اسمها «الربابة» وهي في الكعبة وعند كلّ سادن وحاكم في العرب وعند الأمراء أيضاً وحكامهم. وطريقة استعمالها هي أن يأتي السائلون أو المتحاكمون أو الياسرون إلى السادن أو الأمين فيجليها لهم فيدخل يده في الربابة ويخرج واحداً منها.

الأقلام:

كان العرب إذا أرادوا سفراً أو تجارة أو نكاحاً أو إثبات نسب جاؤوا إلى الكعبة وأعطوا سادن «هبل» مائة درهم حتى يجليها لهم وهي سبعة عليها أعلام وكتابة وللمؤرخين في الكتابة عليها روايتان:

الأولى: على واحد منها ما يأتي «أمرني ربّي» والآخر «نهاني ربّي» وواحد «منكم» وعلى الآخر «من غيركم». وعلى واحد «ملصق» وعلى الآخر «العقل» وواحد غفل ليس عليه شيء.

الثانية: تزعم أن القدحين الأولين مكتوب على كل واحد منهما كلمة «نعم» و «لا» وتتّفقان في الخمسة الباقية. فإذا أرادوا الوقوف على شيء مختلف فيه أو مجهول عندهم أو أرادوا معرفة عاقبة أمر خيراً كان أم شرّاً ضرب لهم السادن بقدحَيْ الأمر والنهي. فإن خرج قدح الأمر ائتمروا وباشروا فيما قصدوا إليه من حرب أو زواج أو ختان أو بناء أو نحو ذلك مما يتّفق لهم، وإن خرج قدح النهي أخّروا ذلك العمل إلى

سنة، فإذا انقضت عادوا إلى أقلامهم يستخبرونها مرة أخرى.

وإما إذا كانت المنازعة في نسب استقسم لهم السادن بالقداح المرسومة بـ «منكم» و «من غيركم» و «ملصق». فإن ظهر «منكم» أعزّوا ذلك الشخص واحترموه، وإن ظهر «من غيركم» نفروا منه وتجنّبوه، وإن ظهر «ملصق» بقي في نظرهم على حاله مجهول النسب. وإذا اشتبه عليهم القاتل وتنازعوا في العقل أحضروا المشتبه فيه، فإذا خرج عليه قدح «العقل» لزمته الديّة وإن خرج «الغفل» أجالوا «الربابة» مرّة أخرى وما خرج فيه كان فصل الخطاب.

الأزلام:

وهو نوع من اليانصيب أو هي هو، وهي عشرة: الفذّ، التوأم، الرقيب، الحلس، النافس، المسبل، المعلى، المليح، السفيح، الوغد. فللأول سهم وللثاني سهمان وللثالث ثلاثة وللرابع أربعة وللخامس خمسة وللسادس ستة وللسابع سبعة. فإذا فاز الباسر بواحد منها أي بخروج واحد من هذه السبعة فاز بالنصيب المجعول له، وإن لم يخرج عزم بمثل تلك النسبة. أما السهام الثلاثة الباقية فهي غفل ليس فيها علامات ووجودها عندهم أنفى للتهمة وأبعد عن المحاباة. وأما طريقة استعمالها فهي أن يحضر الأبسار والقداح فيأخذ كل من الأبسار من القداح على قدره واستطاعته، فمنهم من لا يسع حاله أكثر من الفذّ وإن فاز أخذ سهماً آخر ورأى ذلك كافياً، ومنهم من يأخذ المعلى ولا يبالي بالغرم إن خان، وينال النصيب الأوفر منه. ومنهم من يأخذ المعلى وسهماً آخر إذا لم يجد من يتمّم السهام، فيأخذ ما فضل من القداح ويقول للأبسار قد تمّمته.

وتسمّى الأزلام مغالق لأنها تغلق الرهن إذا ضربوا بها. فإذا أخذ كل واحد من الأبسار قدحه دفعوا جميعها إلى «الحرضة» أمين المقامرين وأكثر ما يستقسمون بالأزلام في الليل ويوقدون ناراً لذلك ثم ثوباً ناصع البياض فيلفّونه على يد الحرضة لكي يغشي بصره فلا يفرّق قدح زيد من قدح عمرو، هذا بعد أن يلفّ كفّه بقطعة من جراب لئلاّ يجد مسّ قدح يكون له مع صاحبه محاباة. فإذا أخذ القداح لم ينظر إليها وإنما يسلمها لآخر يجلس خلفه يسمونه «الرقيب» ويسمى أيضاً «الرابىء» وهو الذي يخبرهم بما يخرج من القداح ويعتمدون على قوله فيجلس المياسرون حوله دائرين به والرقيب ينظر في كل قدح لمن هو فيدفعه إلى صاحبه فيأخذ به من حصّته على قدر نصيب القدح منها وذلك هو الفوز. ولجملة هذه القداح ثمانية عشر سهماً فيجزّأ الثمن المستقسم به على ثمانية عشر جزءاً، فإن خرج الفذّ وله جزء واحد أخذ صاحبه نصيبه، ثم ضربوا بالقداح الباقية على الأجزاء الباقية فإن خرج التوأم أخذ صاحبه جزأين وضربوا بباقي الأقداح، فإن خرج المعلى أخذ صاحبه الأجزاء التي له، ووقع الغرم على من لا يخرج سهمه وهم أربعة أصحاب: الرقيب والحلس والنافس والمسبل. فإن لم يخرج الفذّ ولا التوأم وخرج الرقيب أخذ صاحبه ثلاثة أجزاء ثم ضربوا ثانية فإن خرج المعلى أخذ صاحبه السبعة أجزاء الباقية. وكانت الغرامة على من لم يخرج قدحه وهم أصحاب القداح الخمسة التي خابت وهي: الفذّ والتوأم والحلس والنافس والمسبل، ومجموع سهامها ثمانية عشر. فلو فرضنا أن الشيء المستقسم به جزور وخرج قدح المعلى أخذ صاحبه سبعة أجزاء الجزور واحتاجوا إلى ذبح جزور آخر لأن في الأقداح التي خيّبت المسبل وهو ستة أجزاء ولم يبق من اللحم إلا ثلاثة أجزاء. ومن خاب قدحه في

الجزور الأول لم يأكل منه شيئاً وذلك عندهم قبيح. فإذا نحر الجزور الثاني وضرب عليه بالقداح فخرج المسبل أخذ صاحبه ستة أجزاء منها الثلاثة التي بقيت من الجزور الأول ولزمه الغرم فيها ولم يلزمه في الثاني شيء لأن قدحه قد فاز فيها وصار غرم الجزور الثاني على من لم يخرج قدحه على ما سبق من الحساب وبقي من الجزور الثاني سبعة أجزاء ليضرب عليها القداح من بقي فإن خرج النافس أخذ صاحبه خمسة أجزاء ولم يغرم من الجزور الثاني ولزمه الغرم بالأولى وبقي جزآن من اللحم والقداح الحلس وله أربعة أجزاء فاحتاجوا إلى نحر جزور آخر تتمة للأجزاء الأربعة، ولا يأكل من خاب في الجزور الثاني منها ثانية. فإن نحروا الثالث، وفاز الحلس أخذ صاحبه أربعة أجزاء جزأين من الثاني وجزأين من الثالث ولم يغرم من ثمن الجزور الثاني شيئاً لأنه قد فاز وكان ثمنه على من خاب قدحه. وبقي من الجزور الثالث ثمانية أجزاء فيضرب عليها بالقداح من بقي حتى تخرج قداحهم، فإن كانت أجزاء اللحم موافقة لأجزاء القداح لم يحتاجوا إلى نحر شيء، وإن عاد من فاز قدحه مرة ثانية فخاب غرم من ثمن الجزور الذي خاب قدحه فيه على هذا الحساب فإذا فضل من أجزاء اللحم بعد خروج القداح كلّها، كانت الفضلة لضعفاء الحال من العشيرة.

وكانت ولاية الأقداح والأزلام من جملة الولايات العشر التي تألّفت منها حكومة قريش، وآخر من تولاّها منهم في صدر الإسلام صفوان بن أميّة الجمحي فكان لا يسبق بأمرها حتى يكون تسييره على يده.

المناكحات عند العرب:

كان النكاح عند العرب على أنحاء مختلفة منها:

1 ـ نكاح المراكنة:

أو الإيجاب والقبول، وهو أن يخطب الرجل امرأة فيصدقها صداقها بعد تعيين مقداره، ويحصل الرضى بين الخاطب وأولياء المرأة وهو أشهر أنكحة قريش وعليه جرى عمل الإسلام.

2 ـ نكاح الاستبضاع:

وهو أن يأمر الرجل امرأته إذا طهرت من الحيض بعد أن يعتزلها أن تستبضع من رجل آخر ولا يمسّها أبداً حتى يتبيّن حملها من ذلك الرجل الذي استبضعت منه. فإذا تبيّن أصابها إن شاء، وإنما تركها رغبةً في اكتساب الولد من الفحل، ومن عاداتهم أن يلتمسوا ذلك من أكابر الرؤساء أو من الأبطال أو ذوي الرأي والكرم.

3 ـ نكاح البغايا: وهو صنفان:

أ ـ يجتمع رهط من دون العشرة فيدخل على المرأة كلهم يصيبها على رضى منها وتواطئاً بينهم وبينها. فإذا حملت ووضعت ذكراً ومرّت ليالٍ على وضعها أرسلت إليهم فلم يستطع رجل منهم أن يتخلّف حتى يجتمعوا عندها، فهي تسمّيه وتلحقه بأبيه وتقول له هو ابنك يا فلان فليتحق به ولدها ولا يستطيع أن يمتنع عن قبوله. وإن كانت بنتاً فإنها لا تدعوهم ولا تلحقها.

ب ـ وطء البغايا ذوات الرايات وهو أن يجتمع الرهط الكبير فيدخلون على البغيّ وهي لا تمتنع من أحد، فإذا حملت ووضعت حملها جمعوا لها ودعوا القانة (العارفة) فيلحقون ولدها بالذي يرون فيستلحقه ويدعوه ابنه.

4 ـ نكاح الخدن:

وهو النكاح المستتر وكان مشروعاً عندهم وإذا ظهر استنكروه.

5 ـ نكاح المتعة:

وهو تزويج المرأة إلى أجلٍ فإذا انقضى وقعت الفرقة.

6 ـ نكاح البدل:

وهو أن يتنازل الرجلان أحدهما للآخر عن امرأته.

7 ـ نكاح الشفار:

وهو المقابضة بذوات الأرحام بين رجلين بلا صداق.

8 ـ نكاح المقت:

وهو العقد على امرأة الأب ويسمّونه العقد على الرابة، والراب أيضاً زوج الأم.

وكانوا يجيزون نكاح زوجة الأب إذا مات أو طلّقها فلأكبر أولاده من غيرها أن يخلفهم عليها وذلك بأن يطرح ثوبه عليها، فإن لم يكن له حاجة تزوّجها بعض إخوته من غيرها بمهر جديد. ويسمّون من تزوّج امرأة أبيه الضيزن (وقيل هو اسم للذي يزاحم أباه في امرأته) وكذلك يجيزون الجمع بين الأختين. وكان قريش يتزوّجون من أيّة قبيلة شاؤوا ولا يشترط عليهم في ذلك ولكن لا يزوّجون واحدة من بناتهم إلاّ أن يكون على دينهم وإذا لم يفعل يرون أن تزوّجه لا يحلّ لهم ولا يليق بشرفهم حتى يدان إليهم. ويتباعدون في المناكح عن البنت وبنت البنت والأخت وبنت الأخت.

الطلاق عند قريش:

كان قريش يطلّقون ثلاثاً، فكان الرجل يطلّق امرأته تطليقة ثم هو

أحقّ بها، فإن طلّقها اثنتين فهو أحق بها أيضاً، فإن طلّقها ثلاثاً فلا سبيل له إليها أبداً. وكانوا يخلعون نساءهم وأوّل خلع وقع منهم هو خلع عامر بن الحرث لابنة عمّه عامر بن الضرب وذلك لما دخلت عليه نفرت منه فشكاها إلى أبيها فقال له: لا أجمع عليك فراق أهلك وضياع مالك وقد خلعتها منك بما أعطيتها.

وكان الطلاق عندهم على ثلاثة ضروب وهي: الظهار والإيلاء والطلاق. وكان إيلاء الجاهلية السّنة والسّنتين. وكانت النساء تعتدّ من الطلاق والموت وكنّ يبالغن في احترام حقّ الزوج غاية المبالغة، فقد كانت المرأة في الجاهلية إذا مات زوجها تتربّص سنة في ستر ثيابها والتزام بيتها. والمعتدّة لا تمسّ ماء ولا تقلم ظفراً ولا تزيل شعراً ولا تكتحل ولا تقرب طيباً حتى تنقضي عدّتها.

ومن حقوق الرجال عندهم جواز إرجاع النساء من الطلاق قبل انقضاء العدة، لا عن رغبة فيهم ولكن ضراراً. وكان الرجل يطلّق امرأته أو يتزوّج أو يعتق ويقول: كنت لاعباً. وكان من حقّ الرجل منع مطلّقته من الزواج بعد انقضاء العدّة. وإذا مات الرجل انتقلت عصمة المرأة منه إلى أوليائه إن شاؤوا زوّجوها من بعضهم وإن شاؤوا منعوها، فهم أحقّ بها من نفسها ومن أهلها يفعلون بها ذلك حتى تموت فيرثونها أو تردّ إليهم صداقها.

الحجّ عند العرب قبل الإسلام:

كان العرب يتّجرون في أسواق عكاظ ومجنة وذي المجاز وكانت لهم مواسم يقيمون بعكاظ عشرين يوماً من ذي القعدة ثم ينتقلون إلى مجنة وهي عند عرفات فيقيمون بها ثمانية عشرَ يوماً منها عشرة أيام من

آخر ذي القعدة وثمانية أيام من ذي الحجة ثم يخرجون إلى عرفات. وكان أغلبهم يقف بعرفات وبعضهم وهم الحمس بمزدلفة وبعضهم يقف في ذي القعدة وبعضهم في ذي الحجة وكلّ يقول الصواب فيما فعلته ويخطّىء الآخر.

وكانوا ينفرون من عرفات قبل أن تغيب الشمس من المزدلفة بعد طلوعها وذلك بأن يتقدّم متولّي الإجازة على حماره ويقول في الحاج: اللهمّ أصلح بين نسائنا وعَادِ بين رعايانا واجعل المال في سماحنا وسمحائنا، أوفوا بعهدكم وأكرموا جاركم وأقرّوا ضيفكم. ويقول في النهاية: أشرف ثبير[1] كيما نغير، ثمّ ينفر ويتبعه الناس. وكانت قريش وهم الحمس ومن دان بدينهم كنانة وخزاعة يقفون بالمزدلفة ويقولون: نحن أهل الله وقطان حرمه فلا نخلف الحرم ولا نخرج منه ويتعاظمون أن يقفوا مع سائر الناس بعرفات، فإذا أفاض الناس من عرفات أفاض الحمس من المزدلفة.

وكان العرب إذا فرغوا من حجّهم وقفوا بين المسجد بمنى وبين الجبل وقيل عند البيت فيذكرون مفاخر آبائهم ومآثرهم وفضائلهم ومحاسنهم ومناقبهم، وذلك بأن يقول أحدهم مثلاً: كان أبي كبير الجفنة رحب الفناء يقري الضيف وكان كذا وكذا، يعدّد مفاخره ومآثره ويتناشدون في ذلك الأشعار ويتكلّمون بالمنثور وغرضهم المباهاة والشهرة وحسن الأحدوثة.

وكان دعاؤهم في الحجّ: اللهم أعطنا إبلاً وغنماً وبقراً وعبيداً

(1) ثبير جبل بمكة ومعنى قولهم أشرق ثبير أي ادخل أيها الجبل في الشروق، وهو نور الشمس، وقولهم كيما نغير، أن ندفع للخروج، يقال: إذا أغار أسرع ووقع في عدوّه. (المؤلف).

وإماء. وكانوا يحرمون ويعتمرون ويطوفون البيت أسبوعاً سبع مرّات في كل يوم ويمسحون الحجر الأسود ويسعون بين الصفا والمروة ويهرولون ويقفون المواقف كلها ويهدون الهدايا ويرمون الجمار ويحرّمون الأشهر الحُرُم، ويطوفون أيضاً بالأصنام ويسمّون هذا الطواف دوار. وكانوا لا يغزون ولا يقاتلون في الأشهر الحرم. وإذا أهلّ هلال ذي الحجّة يقوم متسول الرفادة صبيحته ويسند ظهره إلى الكعبة من تلقاء بابها ويخطب فيهم بالرفادة. . . فكانوا يجتهدون في ذلك ويخرجون الرفادة من حلالهم ويضعونها في دار الندوة لإطعام الحجّاج وإراحتهم، وكانوا يلبّون ويقولون في تلبيتهم: لبّيك اللهم لبّيك، لا شريك لك إلا شريك هو لك، تملكه وما ملك. وإذا أحرم غير المتحمس تقلّد قلادة شعر، فإذا أقضى منكاسه نزعها وتقلّد قلادة من نبات الإذخر، وقيل قلّد بعيره قلادة من لحاء شجر الحرم فيأمن من ذلك ولا يتعرّض له أحد بسوء.

الدين عند قريش:

لا نستطيع أن نتصوّر الدين في غير سلوك القوم واعتقاد أكابرهم ورؤسائهم. فقد كان عبد المطلب بن هاشم جدّ الرسول وكافله يأمر أولاده وعشيرته بترك الظلم والبغي ويحثّهم على مكارم الأخلاق وينهاهم عن دانيات الأمور. وكان ينادمه حرب بن أمية والد أبي سفيان وكان في جواره يهودي أغلظ القول على حرب في سوق من أسواق تهامة، فأغرى عليه حرب من قتله. فلما علم عبد المطلب بذلك ترك منادمة حرب ولم يفارقه حتى أخذ منه ديّته مائة ناقة دفعها لابن عمّ اليهودي حفظاً لجواره واتّخذ لمنادمته عبد الله بن جدعان.

وكان يقول لن يخرج من الدنيا ظلوم حتى ينتقم منه وتصيبه

العقوبة. ولما هلك رجل من أهل الشام كان يقيم بمكّة ولم تصبه عقوبة فقيل لعبد المطلب في ذلك ففكّر وقال: والله إن وراء هذه الدار داراً يُجزى فيها المحسن بإحسانه أو يعاقب المسيء بإساءته وإذا خرج من الدنيا ولم تصبه العقوبة فهي معدّة له في الآخرة. ورفض في آخر عمره عبادة الأصنام ووحّد الله تعالى. ويؤثر عنه سنن كان يجريها منها الوفاء بالنذور، ومنع نكاح المحارم، وقطع يد السارق، والنهي عن قتل الموؤودة وتحريم الخمر والزنا، ومنع الطواف عارياً.

معتقدات الحمس:

1 ـ الإيمان بالبعث:

كان الحمس يؤمنون بالبعث ويعتقدون أن الموت عبارة عن سفر الروح تفارق الجسد ثم تعود إليه. وقد كان منهم من يبل البعير النفيس إلى قبر الميّت وذلك بأن يعكس عنقه ويدير رأسه إلى مؤخّره ويتركوه في حفيرة لا يطعم ولا يسقى حتى يموت. ومنهم من يحرقه بعد موته، ومنهم من يسلخ جلده ويملأه تماماً ويسمّون ذلك البليّة ويزعمون أن من مات منهم ولم يبل عليه حُشِر ماشياً، ومن كان له بلية حُشِر راكباً عليها.

2 ـ تقديم القرابين:

كان الرجل يحلف لئن ولد له كذا وكذا غلاماً لينحرّن أحدهم وممّن أنذر ذلك من المشهورين عبد المطلب، فقد أنذر ابنه عبدالله والد رسول الله ﷺ ولذلك كان يلقّب بابن الذبيحَين.

عباداتهم:

كانوا يغتسلون من الجنابة ويلازمون طهارات الفطرة العشر، وهي خمس في الرأس: المضمضمة والاستنشاق وقصّ الشارب والفرق

والسواك. وخمس في الجسد: الاستنجاء وتقليم الأظافر ونتف الإبط وحلق العانة والختان. وكانوا يغسلون موتاهم ويكفّنونهم ويحنّطونهم ويصلّون عليهم ويعظّمون يوم عاشوراء ويصومونه، ويكسون فيه الكعبة ويحرّمون على الحائض الدنوّ من الأصنام والتمسّح بها ويجيزون لها الوقوف إلى ناحية منها. وكانت صلاتهم الطواف بالبيت يصفّرون ويصفّقون. أما صلاة الاستسقاء عندهم فقد كانوا إذا أجدبوا وأمسكت عليهم السماء وأرادوا أن يستمطروا عمدوا السلع والعشر فحزموهما وعقدوهما في أذناب البقر وأحزموا فيها النيران وأصعدوها في جبل وعر واتّبعوها يدعون الله ويستسقونه وكانوا يسوقونها نحو الغرب من دون الجهات.

خرافات العـرب:

يزعمون أن النفس طائر ينبسط في الجسم فإذا مات الإنسان أو قتل لم يزل يطوف به مستوحشاً يصدح على قبره وأن هذا الطائر يكون صغيراً ثم يكبر حتى يكون كضرب من البوم وهو أبداً مستوحش. وهذا الطائر يوجد في الديار المعطّلة ومصارع القتلى والقبور. يلازم ولد الميت ومخلفه ليعلم ما يكون بعده فيخبر الميت به. ويزعمون أن في البطن حيّة إذا جاع عضّت على كبده. وقال رؤبة بن العجاج هي حيّة تكون في البطن تصيب الماشية والناس وهي أعدى من الجرب عند العرب. وكان الرجل منهم إذا أراد دخول قرية فخاف وباءها أو جنّها وقف على بابها قبل أن يدخلها فنهق نهيق الحمار ثم علّق عليه كعب أرنب، كان ذلك عوذة له ورقيّة من الوباء والجنّ ويسمّون هذا النهيق التعشير. وكان الرجل منهم إذا سافر عمد إلى خيط فعقده في غصن شجرة أو في ساقها فإذا ما عاد نظر إلى ذلك الخيط فإن وجده بحاله علم أن زوجته لم

تخنه، فإن لم يجده أو وجده محلولاً جزم بأنها خانته في عرضه وذلك يسمونه الرتم. وذكر بعضهم أنهم كانوا يقدون طرفاً من غصن الشجرة بطرف غصن آخر.

وكانوا إذا خافوا على الرجل الجنون وتعرّض الأرواح الخبيثة له علّقوا عليه شيئاً من الأقذار كخرقة الحيض وعظام الموتى، ومنهم من كان يعلّق في عنقه العظام والصوف حذر الموت. وكان الرجل منهم إذا خدرت رجله ذكر من يحبّ أو دعاه فيذهب خدرها. وكان أحدهم إذا اختلجت عينه توقع أن يرى من يحبّه، فإذا كان غائباً توقع قدومه وإذا كان بعيداً توقع قربه. وكانوا يوقدون النار للمسافر الذي لا يحبون رجوعه خلفه ويقولون في دعائهم: أبعده الله وأسحقه وأوقد ناراً أثره. وإذا خرجوا إلى الأسفار أوقدوا ناراً بينهم وبين المنزل الذي يريدونه ولم يوقدوها بينها وبين المنزل الذي خرجوا منه تفاؤلاً بالرجوع إليه. وإذا رحل أحد وأحبوا أن لا يعود كسّروا على أثره شيئاً من الأواني. ويزعمون أن الشيطان يركب قرنَيْ ثور والجنّ تصدّ البقر عن الماء. فإذا أوردوها ولم ترد ضربوا الثور حتى يقتحم الماء فيقتحم البقر بعده.

وكانوا يتشاءمون بالغراب ويتطيّرون منه ويقولون ليس في الأرض بارح ولا نطيح ولا قعيد ولا شيء يتشاءمون به إلاّ والغراب أنكد منه ولذلك سمُّوه غراب البين ويتشاءمون بالثور الأعضب.

الغــول:

يذهب العرب إلى الاعتقاد بوجود الغول ويقولون عنها مخلوقات تتراءى لهم في الفلوات وتتلوّن لهم وتضلّهم عن الطريق وتهلكهم. ومما يذكرونه عن الغول أنها إذا انفردت بالإنسان في الصحراء ظهرت في

صورة الأنسي، فلا يزال يتبعها حتى يضلّ الطريق فتدنو منه وتتمثل في صور مختلفة فتهلكه روعاً. وقالوا أيضاً إذا أرادت أن تضلّ إنساناً أوقدت له ناراً فتفعل به ذلك. ومما يصفونها به أن خلقتها خلقة إنسان ورجليها رجلا حمار وهي تتراءى للناس بالليل.

الجـــنّ:

قالوا جنّه الليل وأجنّه وأجنّ عليه وغطّاه في معنى واحد إذا ستره وكل شيء استتر عنك فقد جنّ عنك وبه سُمّيت الجنّ. وكان عرب الجاهلية يسمّون الملائكة جنّاً لاستتارهم عن العيون.

ويذكرون أن سمير بن الحرث الضبّي طرقته الجنّ وقد أوقد ناراً لطعامه فدعاهم إلى الأكل فلم يجيبوا وزعموا أنهم يحسدون الإنس في الأكل وأنهم فضلوا عليهم بأكل الطعام وينقلون عن زعيمهم بأنه قال: يحسد الإنس على أكل الطعام والالتذاذ به وليس من شأننا أن نأكل ما يأكله الإنسان. وللعرب في أكل الجنّ من عدمه روايات أشهرها يستفاد منه أن الجن صنفان: صنف منهم لا يأكلون ولا يشربون، وصنف يأكلون ويشربون أكلهم وشربهم تشمّم واسترواح لا مضغ ولا بلع. والذين يأكلون ويشربون أكلهم وشربهم مضغ وبلع وكل عظم يقع في أيديهم أوفر ما يكون لحماً بالنسبة إليهم. وهذا الصنف من الجنون يسكنون سقوف البيوت وإذا وضع بين يدي آكله نزلوا وأكلوا معه.

وللجنّ عند العرب أسماء فالذي في الفلوات يسمونه جنيّاً، والذي يساكن الناس في البيوت يسمونه عامراً، والذي يعرض للصبيان يسمونه أرواحاً، وإن خبث ولؤم كان شيطاناً، وإن زاد على ذلك قالوا مارداً، فإن زاد وقوي أمره قالوا عفريتاً وإن لطف وظهر وصار خيّراً قالوا ملاكاً.

ويذهب العرب إلى الاعتقاد بأن للجنّ تأثيراً، فكانوا إذا قتلوا ثعباناً خافوا من الجنّ أن يأخذوا بثأره فيأخذون روثاً ويغنّون على رأسه ويقولون روثة راث ثائرك. ومنهم من يذر على الحيّة المقتولة دماء ويقول لها قتلك العين فلا ثائر لك. وكانوا إذا طالت علّة الواحد منهم وظنوا أن به مسّاً من الجنّ لأنه قتل حية أو يربوعاً أو قنفذاً عملوا جمالاً من طين وجعلوا عليها جوالق وملؤوها حنطة وشعيراً وتمراً وجعلوا تلك الجمال في باب جحر إلى جهة الغرب وقت غروب الشمس وباتوا ليلتهم تلك فإذا أصبحوا نظروا إلى تلك الجمال المصنوعة من الطين فإذا رأوا أنها بحالها قالوا لن تقبل الديّة فزادوا فيها وإن رأوها قد تساقطت وتبدّد ما عليها من الميرة قالوا قد قبلت الديّة واستدلّوا بذلك على شفاء المريض وفرحوا وضربوا بالدفّ.

العُــلاَة:

ويقولون أيضاً بوجود مخلوقات تسمّى العُلاَة (جمع العالي) وهي عندهم إناث الشياطين وقالوا في وصفها أنها تمتدّ وتقصر ومنهم من يزعم أنها من سَحَرة الجنّ وأنها أخبث من الغيلان وهي تتراءى للناس في النهار وأكثر وجودها على ما يزعمون في الغياض وهي إذا ظفرت بإنسان تُرقصه وتلعب به كما يلعب القطّ بالفار، وربما اصطادها الذئب بالليل فأكلها وإذا افترسها ترفع صوتها وتقول: أدركوني فإن الذئب قد أكلني وربما تقول: من يخلّصني ومعي ألف دينار يأخذها. والقوم يعرفون أنه كلام العُلاة فلا يخلّصها أحد فيأكلها الذئب.

وذكروا أن عمر بن يربوع كان متولّداً من العُلاة والإنسان.

الفصل الثاني

وحدة الدين الإلاهي

علمنا من مباحث الأديان المتباينة[1] التي دانت بها البشرية في مختلف العصور، وما وضح فيها من الدلائل وما تضمّنته من الأوضاع والخصائص أنها مع اختلافها وتباين مآخذها من حيث الأصل منحدرة من نبعة واحدة هي الوحي الصادق والإلهام الفياض على قلوب الهُداة من الأنبياء والمرسلين الذين يخبرون عن الله تعالى، وما يبدو لنا فيها من شأن إنما هو عارض لابسها في أزمنة كثيرة متطاولة كما يلابس الحق الباطل بتأثير الأهواء والمنازع. فظهرت لنا تلك الأديان في صُوَر متعددة غير مطابقة للمحجّة الواضحة، وهي في هذه الصورة إلى البدع والضلالات أقرب منها إلى الحقائق. لذلك وجب الرجوع فيها إلى الأصل الأول وهو لا يثبت إلا من طريق المحاكمة والنقد كما فعل ذلك القرآن.

حكم القرآن في الموضوع:

قال تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾[2].

---

(1) انظر كتاب الثعالبي «**محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان**».

(2) سورة الشورى، الآية 13.

ومفاد الآية: أن الله شرع للبشر ما تطابقت الأديان والرسالات على صحته. ولا شك أن المراد بالدين هنا غير التكليف والأحكام الشرعية لأنها مختلفة متفاوتة بحسب أحوال الأقوام والعصور. وقد حكى لنا تعالى في ذلك فقال: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (1). وإنما المراد بذلك الأمور التي لا تختلف باختلاف العصور والشرائع وهي الإيمان بالحقيقة المطلقة (الله) وبما جاء مجملاً من المبادىء السامية في الشرائع من مكارم الأخلاق والآداب والفضائل، بدليل قوله تعالى في آية أخرى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ (2). أما النهي عن التفرقة في الدين الوارد في الآية المتقدمة، فالمراد منه منع التفرقة في مفهوم الحقيقة المطلقة، لأن الاختلاف في تصورها يفضي إلى التفرّق بالآلهة الكثيرة كما قال ذلك تعالى في سورة يوسف حاكياً عنه قوله: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ (3). وهو ما أدهش أيضاً المشركين، إذ قالوا كما رواه القرآن عنهم: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ (4).

وإذا كانت الأديان حسب تحقيق القرآن واحدة، فلماذا تفرّقت واختلفت؟ الجواب عن هذا الإيراد موجود في القرآن نفسه. قال تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ (5).

---

(1) سورة المائدة، الآية 48.
(2) سورة الأنبياء، الآية 25.
(3) سورة يوسف، الآية 39.
(4) سورة صَ، الآية 5.
(5) سورة الشورى، الآية 14.

القرآن واختلاف الأديان:

والمُراد من الآية المذكورة أنّ أصحاب الأديان ما تفرّقوا إلاّ من بعد أن علموا وأيقنوا أن الفرقة ضلالة. ولكنهم فعلوا ذلك حرصاً على البغي والرئاسة على أن ذهب كل فريق إلى ما ذهب ودعا الناس إليه وقبّح ما سواه، التماساً للذكر والجاه، فصار ذلك سبباً لوقوع الاختلاف. قال تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ (1). ولمنع التفرقة قال: ﴿فَٱدْعُ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾ (2).

والمعنى: ادعُ إلى الاتفاق على الملّة السمحة واستقم عليها وعلى الدعوة إليها كما أمرك الله ولا تتّبع أهواءهم الباطلة المختلفة، وقُلْ آمنت بما أنزل الله من كتاب، أي بكلّ كتاب صحّ أن الله أنزله، لأن المتفرقين آمنوا ببعض وكفروا ببعض، كما قال ذلك الجاحدون: نؤمن ببعض ونكفر ببعض. ولزيادة الإيضاح في هذا الموضوع نورد ما حقّقه لنا القرآن قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (3).

دلّت هذه الآية على أن الناس كانوا في الأصل أمّة واحدة أي على شاكلة واحدة ثم اختلفوا وتباينوا بغياً وحسداً بينهم وذلك في فهم الحقائق وتوضيح الدلائل، ثم جرّهم ذلك إلى التفرقة بما انتحلوه من

---

(1) سورة البيّنة، الآية 4.
(2) سورة الشورى، الآية 15.
(3) سورة البقرة، الآية 213.

الأسماء والآراء والتعاليم كما وقع في افتراق البشر إلى أديان مختلفة كالمجوسية والبرهميّة والبوذيّة والزردشتيّة والصابئة واليهوديّة والنصرانية... الخ مع أن الغاية الأصلية التي كانوا عليها واحدة غير مختلفة وهي الإيمان بوجود الصانع الأعلى أو (الحقيقة المطلقة) وتمثيلها في نعوت الجلال والكمال وإنكار القبائح كالظلم والكذب والفساد وتقرير الفضائل كالعدل والاستقامة والإحسان ومعرفة المبدأ والمعاد وإثبات الإرادة في العقل لنيل المكافأة والمجازاة.

ولما حدث هذا الاختلاف ترتّب عليه لقب النبيّين مبشِّرين ومنذرين. فالبشارة تجري مجرى الحفظ للحقّ المنشود، والإنذار يجري مجرى إزالة الباطل الصائل وذلك للحكم بين المختلفين فيما اختلفوا فيه من الأهواء، لأن الحق واحد غير قابل للتعدّد والاختلاف وهو ما جاء به الدين الإلاهي على ألسنة الأصفياء من خلقه بالوحي واهتدى به المؤمنون الذين لم يُصابوا بما أصيب به المتخالفون من الشكّ والارتياب، فنجوا من الأهواء وسلكوا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالّين. وهذه الهداية نجدها ماثلة في نقد القرآن وحجاجه لتلك الأديان كلها.

القرآن والوارثون للكتب السماوية:

بعد أن تكلّم القرآن عن الاختلاف الحاصل بين أصحاب الأديان وعلّل اختلافهم بالبغي، تكلّم عن الذين جاؤوا من بعدهم وورثوا منهم تلك الحالة السيئة فقال عنهم: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُورِثُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِنۢ بَعْدِهِمْ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ﴾ [1]. وهم الذين كانوا طبعاً في عهد الرسول ﷺ أصحاب

(1) سورة الشورى، الآية 14.

الأديان التي ذكرناها، وكانوا في شكّ من كتبهم. فقد كانت كلّ طائفة تشكّ في صحة كتب غيرها، ولو كان لهم يقين صادق في إيمانهم لآمنوا بجميع الكتب المنزّلة ولما اختلفوا فيها بل كانوا يقولون: نؤمن ببعض ونكفر ببعض. وهذا هو السبب في إفساد الفطرة وتغيير الدين الإلاهي.

دعوة القرآن إلى وحدة الدين:

قال تعالى: ﴿ فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ ﴾ (1).

قال القفّال: معنى الآية أن ربّي أمرني أن لا أفرّق بين نفسي وأنفسكم بأن آمركم بما لا أعلم وأخالفكم إلى ما نهيتكم عنه، لكني أستوي بينكم وبين نفسي.

ومفهوم القول أن المراد من الآية الاتفاق على الملّة الحق وعلى الدعوة إليها، وترك التفرقة عنها، واجتناب ما حدث من الاختلافات الكثيرة في العقائد والإمساك عن اتّباع الأهواء الباطلة. وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب، أي بكلّ كتاب صحّ أن الله أنزله.

منع كتمان الحقّ:

ليس في الدين الإلاهي أسرار ولا ألغاز كما في الأديان الرمزيّة خلافاً لما تدّعيه الباطنية صوفية وغير صوفية، بل كل ما فيه يجب أن يُذاع ويُنشر ويُعلَم. فقد هدّد القرآن من يفعل ذلك بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ

(1) سورة الشورى، الآية 15.

﴿يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾ (1).

وفي رواية عن عائشة قالت في بيان معنى الآية: إنّ من زعم أنّ محمداً كتم شيئاً من الوحي فقد أعظم الفرية على الله. وروى البيضاوي أن معنى الكتمان ترك إظهار الشيء مع الحاجة إليه وحصول الداعي إلى إظهاره لأنه متى لم يكن كذلك لا يُعَدّ كتماناً. وقد دلّت الآية على أن ما يتصل بالدين لا يجوز أن يكتَم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته. وفي القرآن آيات كثيرة توجب إشاعة الدين وتحريمه منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ (2)، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (3).

فهذه الآيات كلها محكمة واردة في إظهار الدين والتنبيه إلى حقائقه والزجر عن كتمانه. والقرآن لم يكتف بذلك بل أمر بالاختصاص فيه والدراسة له فقال: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (4).

الدين الحقّ يوجب التصديق بجميع الأديان الإلاهية:

قال تعالى مخاطباً للصدّيقين:

﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ

(1) سورة البقرة، الآية 159.
(2) سورة آل عمران، الآية 187.
(3) سورة البقرة، الآية 174.
(4) سورة التوبة، الآية 122.

﴿وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ (1).

ومفاد الآية أنّ الله تعالى يقول للمؤمنين الصادقين في إيمانهم: قولوا للذين يريدون صدّكم عن الإيمان بما جاءكم من الخير: صدّقنا بالله وبالكتاب الذي أُنزِل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط، وهم طائفة من الأنبياء المعروفين.

وقولوا صدّقنا بما أُوتي موسى وعيسى من التوراة والإنجيل. وصدّقنا بالكتب الأخرى التي أوتِيَها النبيّون من ربّهم، منهم من قصّهم علينا ومنهم من لم يقصصهم وأن جميع من ذكرهم كانوا على هدىً وحقّ من ربّهم ليصدّق بعضهم بعضاً على منهاج واحد في الدعاء إلى توحيد الله وعبادته والعمل لطاعته لا نفرّق بين أحد منهم، أي لا يقولون كما قال غيرهم: نؤمن ببعض الأنبياء ونكفر ببعض ونتولّى البعض ونجحد البعض كما فعل أصحاب الأديان الأخرى ذلك، بل نحن نشهد لجميعهم أنّهم كانوا رُسُل الله وأنبياءَه بعثوا بالهدى ودين الحقّ.

وحكى ابن عباس قال: أتى رسول الله نفر من اليهود فيهم: أبو ياسر بن أخطب ونافع بن أبي نافع وعاذر وخالد وزيد وآزر، فسألوه عمّا يؤمنون من الرسل، فقرأ الآية فلما ذكر: وعيسى، جحدوا نبوّته وقالوا: نحن لا نؤمن به، فأنزل الله فيهم: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَٰسِقُونَ﴾ (2).

وقال قتادة: نزلت هذه الآية أمراً من الله تعالى ذكره للمؤمنين أن

---

(1) سورة البقرة، الآية 136.
(2) سورة المائدة، الآية 59.

يؤمنوا ويصدّقوا بأنبيائه ورسله كلهم ولا يفرّقوا بين أحدٍ منهم.

مصدر الدين الإلاهي:

ملّة إبراهيم:

لا خلاف بين أصحاب الأديان السماوية في أنها مستمدة من تعاليم إبراهيم الخليل عليه السلام والأنبياء الساميون كلهم منحدرون من صلبه، كما دلّت عليه مضامين الكتب المقدسة ومنها التوراة، وما تناكرت الأديان من بعدهم إلاّ لمّا انحرف أتباعها عن تلك التعاليم المقدسة وخرجوا عن صراط الله الذي كانوا عليه ولم يحتفظ بها إلا سلائل ولده إسماعيل بسبب انفرادهم عن الأمم التي انغمس فيها بنو ابنه الثاني إسحاق. وكان إسماعيل داعية العرب إلى دين أبيه دعاهم إلى الإسلام وترك عبادة الأوثان والأصنام وأمرهم بتوحيد الله وعبادته وإقامة شعائره، ومجانبة الظلم وعمل ما فيه صلاح الناس وأمنهم.

دُعاة الدين الإلاهي من العرب:

ثم تسلسل الأمر في عقب إسماعيل أجداد الرسول وكانوا على جانب عظيم من الدين. فانّ قصيّ بن كلاب عالم قريش ومصلحها الكبير كان من أعظمهم خطراً وأنفذهم رأياً. والمؤرّخون يروون لنا الشيء الكثير من الأعمال الجلّى التي قام بها وكانت من الدعائم التي قامت عليها الملة الإسلامية. ومما يذكرونه عنه أنه أجلى خزاعة من مكة واستخلصها من أيديهم ودانت له الرئاسة وجمع قريشاً وهم في أوزاع كنانة فخافت كنانة منهم فحاربهم بمن أطاعه منهم حتى أفردهم منهم وجمعهم بمكة فسُمِّي بذلك مجمّعاً، فأنزلهم في الشعاب من البطحاء ورؤوس الجبال وقسمها رباعاً وأنزل كلّ بطن من قريش منازلهم وجدّد

بناء الكعبة وبنى دار الندوة واتّخذها مقرّاً للحكومة وتقلّد مقاليدهم وهي: الحجابة والسقاية والرفادة والندوة واللواء وغير ذلك من الأمور. وأكثر التراتيب الموضوعة لتشكيلات الحرس هي من تنظيماته الجليلة وابتكاراته المفيدة. ومما يروونه عنه أنه كان يجمع قريشاً على الدين يوم العروبة (الجمعة) يأمرهم بتعظيم الحرم وينهاهم عن الأوثان والأصنام.

ولما هلك قصيّ أقام بنوه الأمر من بعده فاختطّوا مكة رباعاً بعد الذي كان قد قطع أبوهم لقومه فكانوا يبيعونها منهم ومن خلفائهم فأقامت قريش معهم على ذلك ليس بينهم نزاع إلى أن أقام بنو عبد مناف: هاشم والمطلب ونوفل وأجمعوا على أن يأخذوا ما كان لبني عبد الدار من الولايات لحكامهم في قومهم وكان مع بني عبد الدار طائفة من مواليه يرون أن لا ينزع منهم ما جعله لهم قصيّ. فنشأ بين الفريقين خلاف فكان أمر بني عبد مناف لابنه عبد شمس ومعه بنو الأسيد بن عبد العزّى بن قصيّ وبنو زهرة بن كلاب وبنو تميم بن مرّة بن كعب وبنو الحارث بن فهر بن مالك بن النضر وأمر بني عبد الدار لعامر بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار ومنهم بنو مخزوم لقطنة بن مرّة وبنو سهم بن عمر بن مصيص بن كعب وبنو جمح بن عمر بن مصيص بن كعب وبنو عدّي بن كعب. واعتزلت الفريقين عامر بن لؤيّ ومحارب بن فهر فعقد كل فريق حلفاً مؤكداً أن لا يتخاذلوا ولا يسلّموا بعضهم بعضاً. ويزعمون أن بعض نساء بني عبد مناف أخرجت لهم جفنة مملوءة طيباً فوضعوها لأحلافهم عند الكعبة ثم غمز القوم أيديهم فيها فتعاقدوا وتعاهدوا هم وأحلافهم ثم مسحوا الكعبة بأيديهم توكيداً على أنفسهم فسُمّوا بذلك المُطَيَّبين. وتعاقد بنو عبد الدار هم وحلفاؤهم عند الكعبة حلفاً مؤكداً على أن لا يتخاذلوا ولا يسلّم بعضهم بعضاً فسُمّوا الأحلاف. ثم سند بين القبائل

ولزم بعضها بعضاً. وبينما الناس على ذلك يتجمعون للحرب إذ تداعوا للصلح على أن يعطوا بني عبد مناف السقاية والرفادة وأن تكون الحجابة واللواء والندوة لبني عبد الدار كما كانت من قبل ففعلوا ذلك ورضي كل واحد من الفريقين بما صار إليه وتحاجزوا عن الحرب وثبت كل قوم مع من حالفوهم فلم يزالوا على ذلك حتى طلع فجر الإسلام.

ويظهر من السياق أنه بعد مهلك قصيّ فشت في العرب فاشية الخلاف والضلال وتطرّقت إليهم الأهواء ودبّت إلى قلوبهم عقارب الدعايات المختلفة من أصحاب الأديان، فضعف فيهم أثر الدين الإلاهي ولم يحتفظ به إلاّ الخاصة وقد عرفنا منهم ورقة بن نوفل وعثمان بن الحويرث والأسيد بن عبد العزّى بن قصيّ وزيد بن عمرو بن نفيل العدوي وثلاثتهم من قريش وعبيدالله بن جحش الأسدي من خزاعـة.

حكى لنا المؤرخون عنهم أنهم اجتمعوا مرة يوم عيد لأحد أصنام العرب فأنكروا عبادة الأصنام وجابهوا قومهم بالتخطئة والخروج عن دين إبراهيم ثم تفرّقوا في الآفاق. وقد جاء القرآن مثبتاً لدعواهم في الدين: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (1). وجاء في آية أخرى: ﴿ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ ﴾ (2). وقال حكاية عن إبراهيم: ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (3). ومعنى ذلك أن إبراهيم عليه السلام مؤسّس الديانة الإلاهية الأولى ما كان يدين بعبادة

---

(1) سورة آل عمران، الآية 67.
(2) سورة الحجّ، الآية 78.
(3) سورة الأنعام، الآية 79.

المخلوقات من الكواكب والبشر والأوثان، ولم يكن مخدوعاً ولا مغترّاً لظاهرة طبيعية، ولا معتمداً على ظنّ. وإنما كان مؤمناً بالله خالق الكون وواهب الحياة وجعل الأشياء إيماناً صادقاً قويماً درج عليه العرب الحنفاء من بعده.

أما الشك في نسبة القرشيين إلى إبراهيم بعد إجماع العرب واليهود على صحتها وتضافرهم على إثباتها، وهم أمناء على أنسابهم، فلا يقول به إلا مغالط مكابر وما كان قريش يفخرون بشيء في مواطنهم افتخارهم بالانتساب إلى إبراهيم. ولا معنى للقول بمخالفة اليهود لهم في ذلك لمجرد استهوائهم هذه النسبة وهي من الخداع المكشوف لا ينطلي على قوم أصلاء لا يداخلهم في صحة أنسابهم وعقائدهم ارتياب وإن ظنّ في ذلك رينان (Renan). ومما لا شك فيه أن اليهود هم من سلائل العرب وإن باعدت بينهم عوامل الزمان والمكان.

الإسلام فكرة دينية جنسيّة:

الإسلام مصدر «أسلم» يأتي بمعنى خضع واستسلم وهو يتناول جميع الملل التي جاء بها الأنبياء عن الله وموضوعه الإخلاص في العقيدة والعبادة والمعاملة وهذا المعنى واضح في القرآن. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ (1)، وقال: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (2). فالإسلام هو دين الله الحقيقي على لسان كل نبي من الأنبياء، وإن اختلفوا في بعض صُوَرِه وأشكاله وأحكامه. ويُراد به مجموع التكاليف

(1) سورة آل عمران، الآية 19.
(2) سورة آل عمران، الآية 85.

التي يدين بها المخلوق لخالقه. والدين في اللغة معناه الجزاء والطاعة والخضوع. وبهذا المعنى يكون الدين أثر الإسلام ووليده.

وللعلماء في تفسير الإسلام اعتبارات. فقد قالوا إذا اعتُبِر التكليف سُمِّيَ شريعة، وإذا اعتُبِر الخضوع والطاعة سُمِّيَ ديناً. وإذا اعتُبِر الجمع بين المدلولين سُمّى دستوراً.

ما أفاد الإسلام به العرب

جاء الإسلام بالتوحيد الماحي للشرك، كما جاء بالتهذيب المُطهِّر للأخلاق، والأحكام الماحقة لقبائح العادات والمعاصي التي كانت فاشية في العرب. فقد كانوا قبل الإسلام يئدون بناتهم ويقتلون أولادهم من الإملاق. وكانوا يسفكون دماءهم لأهون الأسباب، ويشنّون الغارات على أنفسهم وينهب بعضهم بعضاً.

ولمّا جاء الإسلام واهتدوا بهديه وانقادوا لأحكامه اجتمعت كلمتهم بعد التفرقة وتآلفت قلوبهم عليهم وأصبحوا بنعمة الله إخواناً يقوم بذمّتهم أدناهم وهم يدٌ على من سواهم.

أساس الإيمان

لا خفاء أنه إذا تقررت النبّوة فقد تقرّر كل ما يترتّب عليها من الإيمان والتوحيد ومعرفة الخالق والشريعة والقرآن وتقرّر الإسلام كله.

تفسير القرآن

أثبت مؤرخو الديانة الإسلامية أن أول من تكلم في تفسير القرآن اثنان من الصحابة هما:

1 ـ عبدالله بن عباس: وقد حكى عنه مجاهد قال: عرضت المصحف على ابن عباس من أوّله إلى آخره أوقفه عند كل آية وأسأله عنها فيجيبني. وقد تواترت النقول أنه تكلّم في جميع معاني القرآن من التوحيد والتنزيه والصفات والوعد والوعيد والقصة والخبر ومن الشرائع والأحكام وغير ذلك مما يبيّن أنه ألمّ بجميع معاني القرآن.

2 ـ عبدالله بن مسعود: وقد نُقِل عنه أنه قال: ما من آية في كتاب الله إلاّ وأنا أعلم فيما نزلت. وقد قسّموا القرآن إلى قسمَين: قسم يتعلّق بالله وصفاته وقسم يتعلّق بأحوال الإنسان وتربيته وإصلاح شؤونه في المبدأ والمعاد. وقالوا إنّ آيات الأحكام المتعلقة بالقسم الثاني نحو خمسمائة آية.

الفصل الثالث

الدين الإسلامي الحنيف

الحنيــــف

بعد تحليل معنى الإسلام والدين يجب تحليل «الحنيف» أيضاً لما له من الارتباط المتين بالمعنيَيْن في موضوعات الفلسفة الإسلامية. فقد جعله القرآن وصفاً لازماً لملّة إبراهيم مُشعِراً بالدين الصحيح. وكان هذا الاسم بملّة إبراهيم شائعاً عند اليهود والعرب بعد ظهور الديانة اليهودية وهو اسم للختان. والسر في هذه التسمية أن الختان كان شعاراً لديانة إبراهيم عليه السلام. وإليك نص ما ورد في هذا الموضوع عن الكتب الإسرائيلية: كان لعضو التناسل اسمان في موسوعات الديانة اليهودية، اسم قبل الختان واسم بعده، فاسمه قبل الختان «عزلة» واسمه بعد الختان «ملّة» ومورد التسمية الكتب المقدسة. فقد جاء في سفر التكوين عن الأول في الإصحاح 17 الآية 11 قول الإلاه لإبراهيم: «فتختتنون في عزلتكم». والثاني ورد في كتاب التلمود، فقد صرّح بأن كل من اختتن دخل في ذمّة وعهد إبراهيم الخليل ويقول العاذر للطفل عندما يعذره: «ملّة إبراهيم». وهذا مصداق قوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [1].

(1) سورة الحج، الآية 78.

ولما تألّفت الشرائع اليهودية بعد ملّة إبراهيم وكانت مشتملة على عقائد وأحكام زائدة عمّا كان مقرراً في الأولى، صار الختان غير كافٍ في الإيمان بالدين الجديد، فأضافوا إليه شروطاً أخرى كإعلان الدخول في الدين وقبول ما وُضِع من العقائد والتعاليم الجديدة والامتثال لما ورد من الأوامر والنواهي وبسبب ذلك افترق الدينان واصطلح اليهود على تسمية من يختتن ويقتصر على ملّة إبراهيم **بالحنيف**. ثم صار هذا الاسم بمرور الزمن وصفاً ذميماً لغير المستقيم على الملة اليهودية، ولا يلزم من اصطلاح اليهود على استعمال هذا المفرد في معنى الذمّ واقعاً بالفعل لعدم التلازم بينها. فإن القرآن لمّا نزل أعاد الحق إلى نصابه وجعل الحنيف دليلاً عليه واتّخذ ملّة إبراهيم حجة قاطعة على توحيد الله وبطلان الدعايات التي خالفتها فقال: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (1).

وقصارى القوى أن الحنيفية السمحة حسب ما تدلّ عليه النصوص المعتمدة هي ملّة إبراهيم على التحقيق الخالصة من شوائب الاعتقادات الباطلة.

الحنيف في العربية:

ذهب اللغويّون في الحنيف إلى أن أصله «الحنف» وهو الاستقامة على الأرجح. ويقال لمائل القدم أحنف على معنى التفاؤل كما يقال للأعمى بصير، وللمهلكة مفازة. ويقال أصله من الحنف في الرجل وإدبار إبهامها عن إخوانها حتى يقبل على إبهام الأخرى. وروى ابن منظور: كان يقال في الجاهلية لمن اختتن وحجّ البينّ حنيف. وقال

(1) سورة آل عمران، الآية 67.

الفرّاء: الحنيف من سنته الختان. وقال قتادة: هي الختان وتحريم نكاح المحارم. ولإيضاح معنى الحنيف عند العرب ننقل هنا ما كتبه ابن هشام في السيرة عن دين الحنفاء. فقد ذكر في ترجمة زيد بن عمرو بن نفيل وكان حنيفاً: إنه لم يدخل في يهودية ولا نصرانية وكان يعتزل الأوثان والميتة والذبائح التي تذبح على الأوثان ونهى عن قتل الموؤودة وقال: أعبد ربّ إبراهيم وكان بادأ قومه بعيب ما هم عليه ولما أسنّ كان يسند ظهره إلى الكعبة ويقول: يا معشر قريش والذي نفس زيد بن عمرو بن نفيل بيده ما أصبح منكم على دين إبراهيم غيري.

وقال رسول الله ﷺ: «بُعِثْتُ بالحنيفيّة السمحة الجامعة لكلّ الدين». وقال أبو قلابة: الحنيف الذي آمن بجميع الرسل ولم يستثن أحداً منهم». وقال الرازي: الحنيف المائل عن الأديان كلها أي عن كل ظاهر وباطن لا يجانس الحقّ. وقال الربيع بن أنيس: الحنيف الذي يستقبل القبلة في صلاته، أخذ هذا المعنى من قول المُصلّي عند تكبيرة الإحرام: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا﴾ (1).

الرسالة المحمدية:

كان العرب قبل مبعثه عليه الصلاة والسلام يدينون شتى الأديان، والدين الغالب عليهم هو دين عبادة الرموز وتقديس روحانية الكواكب، ولم تكن لهم عقيدة خالصة ولا إيمان راسخ، وكانت حالتهم الاجتماعية على غير ما يرام، وهي حالة الغارة والنهب وسفك الدماء والنزوع إلى الخلاف والشقاق.

ولما أراد الله إعلاء شأنهم وإظهار مكنون عظمتهم أودع سرّه في

(1) سورة الأنعام، الآية 79.

أبويه عبد الله بن عبد المطلب وآمنة بنت وهب، فكان منهم وإليهم كما قال تعالى: ﴿ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ (1).

وُلِد ﷺ في مكة في أكبر أسرة صبيحة يوم الاثنين لعشرين خلَوْن من شهر أبريل سنة 571 م الموافق لتسع من شهر ربيع الأول عام الفيل حسبما أثبتته أصحّ التقاويم الفلكية (2). ونشأ في بيتهم نشأة صادقة غير مشوبة بشائبة، وكانوا عارفين بأحواله، مطّلعين على سيرته وأفعاله، واقفين على أقواله، فما شاهدوا منه من أوّل نشأته إلى أن لحق بربّه إلاّ الصدق والأمانة والعفاف وعلوّ الهمّة والبعد عن الرياء وطهارة الروح وكبر القلب والترفّع عن التياث لنفس بعبادة الأوثان والبعد عن مآخذ النشأة والكمال. وكانوا عالمين بأنه لم يتتلمذ لأحد ولم يقرأ كتاباً ولم يمارس درساً ولم يعالج أمراً ولم يتكلّم في دعوة ولم يتحدّ مخلوقاً بل كان درسه الوجود وصحيفته الحقائق وكتابه النظر والفكر ومعلّمه ومربّيه الانزواء والوحدة ومدرسته غار حراء إلى أن نضج وبلغ الأربعين فأتته النبوّة وأظهر الرسالة وجرى على لسانه من العلم والحكمة والهداية والفضل ما لم يأته أحد من العالمين فتصدّر لإصلاح قومه ودعاهم إلى الله.

ولما صدعهم بدعوته أجفل منه قومه فأجمعوا على استغوائه واسترخائه على أن يكفّ عن الطعن في آلهتهم وتسفيه عقائد آبائهم والاستخفاف بأحوالهم وإبطال تقاليدهم، فعرضوا عليه الأموال الكثيرة والأزواج النبيلة والإمارة عليهم ليترك هذه الدعوة وذلك منتهى ما تصبو إلى نيله النفوس من الدنيا فلم يلتفت إلى شيء من ذلك بل قنع بالكفاف وصبر على المشقّة واحتمل أعناف أعدائه ومكاره خصومه بجأش رابط

---

(1) سورة آل عمران، الآية 164.

(2) تقويم محمود باشا الفلكي (المؤلّف).

ونفس مطمئنة وكان وحيداً فريداً لا ناصر له ولا معين إلاّ يقينه الثابت وعزمه المتين وإيمانه الصادق بما سيحدثه من الانقلاب العظيم في مجرى التاريخ وسير العالم.

ثم أتى إلى قومه بكتاب هو دستور الأمم ونظام الوجود وفلسفة الحياة، فيه تقرير الإيمان وتوحيد الخالق وإثبات نواميس الكون وإيضاح مغالق الحكمة وتحقيق النبوّات وبيان الحظوظ وتطهير سِيَر الأنبياء والمرسلين ورفع شأن الدين وإثبات المعاد وتقرير الجزاء على الأعمال وتجريد النفس وتحريرها من عبادة المادة وتقديس الأضاليل، وتشريع النظم والمعاملات وشرح الطاعات واستعراض قصص الأمم الغابرة للموعظة والاعتبار ونقد الفكر وتهذيب العقائد وإصلاح الأديان.

ومدار حكمته أن يعرف الإنسان الحقّ لذاته والخير لأجل العمل به والشر لاتّقائه. وعلى هذه الثلاثة الأثافي قامت ديانته بل كل الانقلابات المدهشة التي تلتها في العالم. ولما علا أمره وعظم شأنه ودانت له البلاد العربية وأتته الدنيا لم يتغيّر حاله ولم يفارقه زهده ولم يَشُبْه طمع. فلا كان من عَبَدة الجاه وطلب الدنيا لذاتها. ولو كان غير صادق في دعواه لاقتنع بما وجده ولتمتّع بما لقي، والحظ مقبل، بل خرج من الدنيا كما دخل فيها نزيهاً، بريئاً. وإنما كان همّه الأعلى وغرضه الأسمى أن يهدي قومه إلى الله ويخرجهم من الظلمات إلى النور ويطهّرهم ويزكّيهم ويرفعهم إلى مقام السيادة على العالم وما زال ذلك مأربه حتى أنقذهم بالفعل وأعلى مقدارهم ورفع صيتهم وجعلهم خير أمة أُخْرِجَت للناس.

وإذا تأسَّيْنَا حالة العرب قبل مبعثه وحالتهم يوم انتقاله إلى الرفيق الأعلى وقارنّا ذلك بالعمل الذي قام به أصحابه والتابعون له من بعده من فتوح خارقة وعلوم زاخرة ومدنيّات ضخمة ممتدة من جدار الصين إلى

الأطلنتيك طولاً، ومن الفولغا إلى النيجر عرضاً، وتأمّلنا فيما أحدثه من الهزّات العالمية المتعاقبة، سواءً كان ذلك من طريق مباشر أو غير مباشر، أدركنا مبلغ عظمته وجلال العمل الخالد الذي قام به هذا النبي العظيم لإسعاد البشر وإصلاح العالم.

تلك هي حكمته وسيرته، وهذه أعماله ومناقبه وهي لعمري مفجرات الحق الخارقة التي تحدّى بها التاريخ والأديان والمدنيات وستبقى خالدة خارقة ما دام الدوران وتعاقب الملوان.

القرآن وخصائص الديانة الإسلامية:

قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى شَكٍّ مِّن دِينِى فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِنْ أَعْبُدُ ٱللَّهَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُمْ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٤﴾ وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٥﴾ وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ ۖ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (1).

أمر الله رسوله في هذه الآيات بإظهار دينه وإبداء المعارضة والمشاركة لأديان الشرك أو التي فيها شبه شرك كي تزول الشكوك والشبهات في أمره وتخرج عبارة الحق من طريق السرّ إلى الجهر. والظاهر من هذه الآيات أنّ أصحاب الأديان الذين دعاهم الرسول إلى الإسلام ما كانوا يعرفون في أوّل الأمر حقيقة الدين الذي كان يدعوهم إليه وقد جاء في كتب السيرة أنه ﷺ كان على ملّة إبراهيم حنيفاً مسلماً.

وقد حكى القرآن عن إبراهيم في غير ما آية أنه كان قانتاً لله حنيفاً. وقال حاكياً عنه: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ

(1) سورة يونس، الآيات 104 ـ 106.

حَنِيفًا﴾ [1]. والمعنى أنكم أيها المنكرون، إن كنتم تجهلون ديني فإليكم بيانه بالتفصيل:

أولاً: ﴿لا أعبد الذين تعبدون من دون الله﴾: قدّم هذا النفي لمحو أثره من النفوس لأن هدم الفاسد لا بدّ أن يتقدّم البناء، وللإشعار بأن العبادة هي منتهى القداسة والتعظيم وهي لا تليق إلا بالخلّاق العظيم. وأما الصُّور والتماثيل والرموز والهياكل والنّصب فهي أشياء مصنوعة، صنعها الإنسان بيده والإنسان أشرف وأعلى منها ولا يليق بالأشرف أن يشغل نفسه بعبادة الأخسّ ناهيك أنها جماد لا نفع فيه ولا ضرّ.

ثانياً: ﴿ولكنّي أعبد الله الذي يتوفّاكم﴾: ولما بيّن أنه يجب ترك عبادة ما سوى الله استدرك وجوب العبادة لله وذكر صفة الوفاة دون غيرها لما فيها من الموعظة والزجر.

ثالثاً: ﴿وأُمِرْتُ أن أكون من المؤمنين﴾: لما ذكر العبادة وهي عمل مشترك بين القلب والجوارح انتقل منها إلى الأعمّ وهو الإيمان، لأن كل شيء لا يقترن بإيمان صحيح يكون أثره سيّئاً في النفس، فالإيمان هو العماد في الإصلاح والتربية وقوام كل نظام وعمل في الحياة، وبدونه لا يستقيم شيء.

رابعاً: ﴿وأن أقم وجهك للدين حنيفاً﴾: والمعنى أنك مأمور بإقامة الوجه للدين أي بتوجيه عقل المخاطب وجهوده لتأييد هذا الدين مستغرقاً فيه إخلاصه حتى يصير ملكة فيه وتقوم حجّة الله البالغة على خلقه فيهتدون بهديه ويعرضون عن باطل ما سواه.

خامساً: ﴿ولا تكونّن من المشركين﴾: نهى الله أولاً عن عبادة

---

(1) سورة الأنعام، الآية 79.

الأوثان والأصنام، وهنا نهى عن الاعتقاد في غير الله أو إشراك غيره به وهو راجع إلى تنقية القلب وتطهير الضمير من العقائد الباطلة والآراء الزائفة التي تفضي بالنفس إلى الانخلاع والخنوع لأيّ مخلوق كان لأن ذلك يتنافى مع العظمة الكاملة ولا يتّفق مع الدين الصحيح.

سادساً: ﴿ولا تَدْعُ من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرّك﴾: والمعنى لا تشغل نفسك ولا قلبك بالرجاء أو الخوف من المخلوقات وهي مماثلة لك في الافتقار والحاجة، فلا نافع إلا اتّباع الحق ولا اختيار إلاّ النكول عنه. فاجهد نفسك في إرضاء الحق يغنيك عن الباطل والتماس وجوه الحيل والرجاء التي ليس فيها نفع بل هلاك وشرّ.

أمّا إذا صرفت نفسك لغير الحق وعوّلت على وجوه الحيل وأسأت إلى الفطرة وخالفت السنن الجارية في تصريف الأمور وجلبت النفع عن غير طريقها المشروع، فإنك إذن من الظالمين.

والظلم عبارة عن وضع الشيء في غير محلّه وصرف الحق إلى غير سبيله والظالم منكود ومنكوب سواءً ظلم نفسه أو حمل غيره عليه.

الدين اعتقاد وعمل:

قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ (1).

إن الاعتقاد هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أسلم وجهه﴾، وذلك لأن الإسلام معناه الانقياد والطاعة إلى الحقّ والواجب لا إلى الأهواء وشهوة الخلق. فالإنسان إذا عرف ما له وما عليه وتوجّه في تأمّله إلى الله

---

(1) سورة النساء، الآية 125.

فقد أسلم إسلاماً صحيحاً وهو يفيد الحصر ومعناه أسلم نفسه لله دون غيْره. وفي ذلك تنبيه على أن كمال الإيمان لا يحصل إلاّ عند الاعتماد على النفس مع الاتكال على الله وحده.

والحكمة في ذلك تقوية النفس وإلهامها التفكير فيما يهمّها حتى تقوى عزيمتها ويزول منها المْيل إلى الشرك. فقد كان المشركون يستعينون على أمورهم بالأصنام والأوثان، واليهود يفزعون إلى الأحياء أو الأموات من أنبيائهم وأحبارهم، والنصارى إلى معبودهم المثلّث الأقانيم، والقساوسة والرهبان، والصابئة المشركة إلى روحانية الكواكب. وكل هؤلاء الطوائف ضعفاء القلوب مرضى النفوس ومن اعتقادهم في هذه الوسائل التي استحدثوها أنها تنيلهم مرادهم ومخطئون مبطلون في توهمهم.

أمّا المسلمون الذين يتّبعون الملة الصادقة فهم أحد رجلَيْن: إمّا رجل قويّ اليقين صلب الإيمان، فهو لا يرجو ولا يخاف إلاّ نفسه ولا يعتمد سواها لأن الله ألهمها فجورها وتقواها وهداها النجدَيْن، أو رجل حسن اليقين قليل الإيمان، فإنه إذا حدا به أمر لا يقدر على ردّه لجأ إلى الله يستسخره ويستهديه وهو كافيه وهاديه وهذا أفضل مبدأ للتربية العمليّة من طريق الإيمان.

الباب الثالث

مراتب الإيمان (1)

مراتب الإيمان هي:

1 ـ الإيمان بالله،

2 ـ والملائكة،

3 ـ والكتب المُنّزلة،

4 ـ والرُّسُل،

5 ـ واليوم الآخر (البعث)،

6 ـ والقضاء والقدر.

(1) لقد نُشِر القسم الأول من هذه المحاضرة في الجزء السابع من مجلّة «الجامعة» الصادرة في بغداد عن جامعة آل البيت (1 سبتمبر 1927). ثم أُعيد نشر هذا القسم في كتاب «**محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان**» الصادر في بيروت سنة 1985 عن دار الغرب الإسلامي. وننشر فيما يلي القسم الثاني من المحاضرة المتعلق بالإيمان باليوم الآخر والإيمان بالقضاء والقدر.

الفصـــل الأوّل

الإيمان باليوم الآخر

مفهــوم البعــث

إن الإيمان بالبعث والمجازاة على الأعمال ثواباً وعقاباً في المآل هو من جملة العقائد في الأديان الإلاهيّة، وهي ناقصة بدونه. ولم ينكر البعث إلاّ الدهريّون الذين لا يؤمنون بالغيب ولا يثبتون الحقائق الروحيّة. وللبحث فيه وجهان في نظر الديانة الإسلامية: بحث في الإمكان وبحث في الوقوع.

أمّا **الإمكان**، فيجوز إثباته بالعقل ولأصحاب المذاهب الإسلامية منازع وآراء في الموضوع استفاضت بها مؤلّفاتهم.

وأما **الوقوع** وكيفيّاته، فلا سبيل لإثباته إلاّ بالنقل الصحيح. والقرآن قد فصّله تفصيلاً واعتبره من التكاليف الواجبة التصديق. بل جعله أصلاً في ترتيب التكاليف وتوزيع الجزاء على المكلّفين قال تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۞ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾[1]. وقال أيضاً: ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ

(1) سورة الزلزلة، الآيتان 7 ـ 8.

﴿وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [1]. فالبعث بهذا الاعتبار هو النتيجة المنطقية للتكاليف، مقدماتها مركّبة من الإيمان والأعمال وغايتها الفوز بالجزاء في الآخرة، وآخرة كل شيء بحسبه. والحكمة من التربية على أساس هذه العقيدة ترسيخ السجيّة في المكلّف وتمرينه على القيام بالواجب، وذلك ليقينه بأن كل جزاء يلقاه في الدنيا ليس بشيء قياساً على ما أعدّه الله في الآخرة التي جعلها مثلاً أعلى للجزاء، سواء على الخير أو على الشرّ، لأن كل منفعة معجلة تصل إلى المكلّف من وراء عمله مهما عظمت فإنها تكون ممزوجة بالهموم والغموم وبخوف الانقطاع والزوال. أما الأجر التامّ والثواب الكامل فإنهما لا يحصلان إلاّ في الخاتمة (الآخرة). فهناك السرور بلا غمّ، والأمن بلا خوف، واللذّة بلا ألم، والسعادة بلا انقطاع. وكذلك القول في جانب العقاب للعصاة، فأنه لا يحصل في الدنيا ألم خالص من شوائب اللذة، بل تتخلله راحات وتخفيفات وإنما الألم التام الخالص الباقي هو الخالد الذي يكون في يوم القيامة.

والمقصود من ترقّب الثواب والعقاب للمثل الأعلى في الآخرة هو حمل الإنسان على السعي في طلب الكمال المطلق والانصراف عن النقائص لنيل السعادة الأبديّة. ومن أدرك ذلك فاز بالمقصود وحصل على الأمنية التي لا غاية بعدها. وإنما يكون ذلك بالأعمال الصالحة في الدنيا وإخلاص النيّة فيها. فقد قال رسول الله ﷺ: «الدنيا مطيّة الآخرة، فمن أحسن مطيّته أدرك بغيته». وقال أيضاً: «من أحبّ أن يزحزح عن النار ويدخل الجنّة فلتدركه منيّته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر. وليُؤتِ إلى الناس ما يحبّ أن يُؤتَى إليه». وقال تعالى: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ

(1) سورة التوبة، الآية 105.

فَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (1). وقال جلّ من قائل: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ (2).

فلسفة البعـــث:

أمّا فلسفة البعث فليس في الإمكان أن نجد لها منطقاً أبدع مما وصفه لها القرآن. قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (3). وقال في سورة يونس: ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا إِنَّهُۥ يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ بِٱلْقِسْطِ﴾ (4). وقال في سورة صَ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ (5).

مذاهب المسلمين في البعث:

وللمسلمين في الإيمان بالبعث مذهبان: مذهب يقول ببعث الروح والجسد ومحاسبتهما على ما اقترفاه في الحياة، لأن التبعة واقعة عليهما معاً بسبب اشتراكهما في العزم والإرادة والعمل. ومذهب يخصّص ويقصر التبعة على الروح ويثبت لها حياة برزخية ويقول هي التي تحاسَب على أعمالها أمام العيّان وينكر بعث الأجساد. ولا ينكر البعث أصلاً إلاّ الدهريّون.

---

(1) سورة الإسراء، الآية 72.
(2) سورة الكهف، الآية 110.
(3) سورة المؤمنون، الآية 115.
(4) سورة يونس، الآية 4.
(5) سورة صَ، الآيتان 27 ـ 28.

مذهب الدهريين في إنكار البعث:

أما الدهريون فينكرون البعث مطلقاً ولا يثبتون وراء المادة حياة. وأكثر احتجاج القرآن مع هؤلاء، فقد قال تعالى في سورة النحل: ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ لَا يَبْعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (1). وقال في سورة التغابن: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبْعَثُواْ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّى لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ﴾ (2). والقرآن حين يقصّ علينا لجاج هذا الفريق الفكري، يقول عنهم: إنّهم لم يبتكروا فيه شيئاً من عندياتهم ﴿بَلْ قَالُواْ مِثْلَ مَا قَالَ ٱلْأَوَّلُونَ * قَالُوٓاْ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَـٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَءَابَآؤُنَا هَـٰذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّآ أَسَـٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ (3).

ومفاد هذا الحجاج أن قريشاً لم ينكروا البعث عن علم، بل عن تقليد للأوّلين. وحجّتهم في ذلك أنهم لم يروا أحداً عاد إلى الدنيا مع طول العهد على ما وعدهم به دُعَاة الأديان السالفة. إذْ ظنّوا أنّ الإعادة تكون في الأولى، ولمّا لم يروا ذلك لجّوا في الأفكار وقالوا إنْ هذا (الوعد) إلاّ أساطير الأوّلين! ولا خفاء أن هذا النوع من الجدل التقليدي لا يقوم حجّة للمُنكِرين، بل يدلّ على انحطاط أدبي في رقيّ عقولهم وضعف قابليتهم لقبول البراهين. كما يشهد بذلك وصف القرآن لهم إذ يقول: ﴿وَإِذَا ذُكِّرُواْ لَا يَذْكُرُونَ * وَإِذَا رَأَوْاْ ءَايَةً يَسْتَسْخِرُونَ﴾ (4) أي أن إنكارهم انقلب إلى سخرية، والسبب في ذلك ضعف ملكاتاهم وسجاياهم. فقد كان

(1) سورة النحل، الآية 38.
(2) سورة التغابن، الآية 7.
(3) سورة المؤمنون، الآيات: 81 ـ 83.
(4) سورة الصافات، الآيتان 13 ـ 14.

النبي ﷺ يتعجّب من إصرارهم على الجحود وهم يسخرون من إصراره على الإثبات. ولكن إصرارهم لم يفدهم بل إنهم عدلوا عنه في النهاية عندما قويت نفوسهم بواسطة الإقناع والتربية الذهنية التي استفادوها من تعاليم الرسول القائمة على دراسة الكون وفهم دقائق نظمه وأسراره العظيمة لأن القرآن في معرض تقرير هذه الحقائق، أثبت إمكان الحشر والنشر، بناء على أن الله قادر على أمور أصعب، من ذلك أن البدء أصعب من الإعادة. وأثبت ذلك على وجوه أجمعها للعبرة والاستدلال ما جاء في سورة الواقعة، فإنه ذكر فيها حكاية عن أصحاب الشمال أنهم قالوا: ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ۞ أَوَ ءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ﴾ [1] فأجاب: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْءَاخِرِينَ ۞ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ [2]. ثم استدلّ على إمكان ذلك بدلائل كونية تدل على الدقة وحسن التصوير للنظم الطبيعية التي وضعها الله لحياة هذا الكون.

دلائل ثبوت البعث:

1 ـ دلالة خلق الحيوان:

قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۞ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [3]. وهو استدلال في منتهى الدقّة، فإنّ أجزاء المنيّ التي تلقح بويضة الأنثى كانت قبل اجتماعها في الصلب متفرّقة جداً في أطراف الأرض، ثم اجتمعت في الأغذية ثم امتصّها جسم الحيوان، فكانت متفرّقة في أعضائه، ثم اجتمعت بعوامل خاصة خلقها الله من أوعية المنيّ ثم خرجت من ماء دافق إلى قرار الرحم للّقاح. فإذا كانت لهذه الأجزاء ما

---

(1) سورة الصافات، الآيتان 16 ـ 17.

(2) سورة الواقعة، الآية 50.

(3) سورة الواقعة، الآيتان 58 ـ 59.

علمت من التفرّق والتجزّء في أكناف الأرض، وقد جمعها الله على الصورة المذكورة وكوّن منها ومن تلك البويضة الجنين فإذا افترقت مرة أخرى، فكيف يمتنع عليه جمعها وإعادتها كما كانت، وقد قال تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (1). وقد رأينا القرآن يعدّد ذكر هذه الحجّة في سور مختلفة، إذ أوردها في سورة الحجّ فقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ﴾ (2). وقال في سورة المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلقة: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ (3). وقال في سورة القيامة: ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ * أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ (4). وقال في سورة الطارق: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ * إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ * يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ (5).

(1) سورة الأعراف، الآية 29.
(2) سورة الحج، الآيات 5 ـ 7.
(3) سورة المؤمنون، الآية 16.
(4) سورة القيامة، الآيات 37 ـ 40.
(5) سورة الطارق، الآيات 5 ـ 9.

2 ـ دلالة إيجاد النبات:

وبعد أن أتمّ القرآن الاستدلال بناموس اللّقاح والخلق والإبداع والإعادة في مملكة الحيوان، جعل يتكلم في مثل ذلك في مملكة النبات. فقال: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ (1).

فقد تعلّمنا بالاختبار أن الحبّ يُلقى في الأرض النديّة فيتعفّن، والظاهر، بمقتضى التجارب، أن التعفّن مفسد للحبّ ولكن فساده فيه صلاح، وهو التخمّر الضروري للإنبات، فالقادر على إيجاد الامتزاج والتناسب بين الحبّ والماء والتراب والحرارة لإبداع النبات وإظهاره لأعظم دليل على منتهى الحكمة في الإيجاد، فكيف يعجز عن الإعادة؟.

3 ـ دلالة الريّ:

كان الارتباط مُحَكَماً في طبيعة الإيجاد، وقد أشار الله إلى ذلك على ضرب من التعليم والإرشاد، فقال في سورة الحج: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ (2).

4 ـ دلالة الماء:

لمّا تكلم الله عن الريّ ناسب أن يتكلّم على الماء الصالح للحياة وطبيعة تكوينه فقال: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ۝ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ﴾ (3). وفي الآية إشارة لطيفة، لا يدركها إلاّ البلغاء، إلى ما في نظام الكائنات من ناموس الجمع والتفرقة والإعادة. فإنّ الماء بمثابة الإحياء ثم يتبخّر، وتبخّره هو بمثابة الموت لأنه استحالة وانحلال ثم

(1) سورة الواقعة، الآية 63.
(2) سورة الحج، الآية 5.
(3) سورة الواقعة، الآية 68.

يعود إلى الاجتماع، وهكذا الحياة. فالصعوبة في الإيجاد لا في الإعادة، والقادر على جمع الأجزاء المائية بعد تفرّقها مع دقّتها، هو أقدر على جمع الأجزاء الأرضية وإعادتها في صور الأجسام. والقادر المطلق قادر على الاثنين معاً، بل وعلى ما يتعلّق به المقدور. فإن الله تعالى كما يعيد السحاب بالفعل لحاجة المخلوقات فإن حكمته مقتضية لإعادة المخلوقات وإيصالهم إلى ما استحقّوه من ثواب وعقاب. وقد عبّر القرآن عن هذه الدلالة في مواضع كثيرة من آياته، فقال في دليل الحشر: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [1]. وقال أيضاً: ﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي تُورُونَ ۞ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ﴾ [2].

5 ـ دلالة إيجاد الشجر:

ووجه الاستدلال بالشجر التنبيه على ما فيها من الأجزاء المتباينة المتنافرة منها المواد الملتهبة التي يحيل العقل اجتماعها بالبداهة. لكن العلم أثبتها وأثبت تآلفها وضرب الشجر مثلاً لها لأنّها أقرب للتصور والنظر وسرعة الالتهاب فيها معلوم مقرّر. فالاستدلال بها أوقع في النفس ما لا يحتاج إلى بحث وتحليل.

فإذا ثبتت قدرة الله على الجمع بين العناصر المتضادّة وقد كان العقل يحيل اجتماعها، فكيف لا يقدر على جمع الأجزاء المتنافرة وإعادتها كما كانت من قبل؟ والجمع أهون من الإيجاد والابتكار.

---

(1) سورة الأعراف، الآية 57.
(2) سورة الواقعة، الآية 72.

تقرير دلالة البعث في العقل:

وتقرير هذه الدلالة في العقل ظاهر، فكأنّ القرآن يقول: إذا كان الله قادراً على الإيجاد أولاً فلأن يكون على الإعادة أولى، وهي مقرّرة في آيات كثيرة، منها في سورة البقرة: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (1). ومنها في سورة الإسراء: ﴿أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ (2) وفي سورة العنكبوت: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ﴾ (3)، وفي سورة الروم: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ (4)، وقال تعالى في سورة يسٓ: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (5).

وهناك دلائل طبيعية كثيرة استند إليها القرآن لإثبات البعث، منها خلق السماوات والأرض. فقد قال الله في سورة الإسراء: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ (6)، وقال في سورة يسٓ: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ (7) وقال في سورة الأحقاف: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ

---

(1) سورة البقرة، الآية 28.
(2) سورة الإسراء، الآية 49.
(3) سورة العنكبوت، الآية 19.
(4) سورة الروم، الآية 27.
(5) سورة يسٓ، الآية 79.
(6) سورة الإسراء، الآية 99.
(7) سورة يس، الآية 81.

﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (1)، وقال في سورة قٓ: ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ۖ ذَٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ﴾ (2).

تقرير الشبهــة:

إن الإنسان إذا مات بطل مزاجه وفسد تركيبه وإعادته بعد الانتشار ممتنع، لأن إعادته كما كان تستلزم دخول التركيب الأول بصفاته وممّيزاته في الوجود مرة أخرى حتى يكون العائد هو عين المنعدم أولاً وهو مُحال، لأن الذي انعدم لم يبق له عين ولا أذن ولا خصوصية فإذا دخل شيء آخر في الوجود استحال أن يقال بأن هذا العائد هو عين ما فنى أوّلاً، لأن الأجزاء المنحلّة من الجسم تتفرّق وتختلط وتذهب إلى عناصرها، فتمييزها بأعيانها مُحال.

وقد ردّ العلماء القائلون بالبعث الروحاني على ذلك بقولهم: نحن لا ننكر أن أجزاء الهيكل الذاتي في الذوبان والتبدّل حال الوجود أحرى أن تكون كذلك حال العدم. أما الذات التي يشير إليها بقوله: «أنا» فليست من التبدّل في شيء، والمتبدّل مغاير لما هو غير متبدّل بل هم جسم مخالف بالماهية لهذه الأجسام القابلة للانحلال والفساد. فإذا فسد هذا الهيكل تقلّصت تلك الأجزاء وبقيت حيّة مدركة إمّا في الشقاء وإما في السعادة من أول حال تكوّن الشخص في الوجود إلى آخر عمره. وأما الأجزاء المتبدّلة فهي غير داخلة في المشار إليه بقوله: «أنا»، فعند الموت تنفصل تلك الأجزاء المتبدّلة وتبقى الذات الخالدة.

---

(1) سورة الأحقاف، الآية 33.

(2) سورة قَ، الآية 3،

حجّة القائلين بأن البعث يقع على الجسم والروح:

ذهب القائلون بالمعاد الجسماني إلى العدول عن البحث الطبيعي وأتوا إليه من ناحية أخرى، فقالوا إن الله تعالى خالق العالم عالم بجميع الجزئيات وقادر على كلّ الممكنات، فيصحّ منه جمع تلك الأجزاء المنحلّة بأعيانها وإعادة الحياة إليها، وعدم تمييزها إنما هو بالنسبة إلى العلم الحادث والقدرة الحادثة، وأما بالنسبة إلى الله تعالى فليس بمُحَال.

والخلاصة، أن دلائل القرآن على البعث كلها كونيّة ماديّة لا يماري في صحتها إلا المكابرون الجامدون، ولم يكن كل العرب من أهل المكابرة والجمود. فقد كانت طوائف كثيرة منهم تؤمن بالبعث، وهم الذين كانوا يقولون عن اتخاذ الأصنام: «هذه شفعاؤنا عند الله» كما حكاه عنهم القرآن. ومن جملة تقاليدهم في ذلك ربط النوق على قبور موتاهم لاعتقادهم أنهم يحشرون عليها. وقد رُوِي أن الأوس والخزرج كانوا مصدّقين بالنشور قبل الإسلام. وفي حقّهم نزل قوله تعالى: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُوْلَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبۡعُوثُونَ ۞ لِيَوۡمٍ عَظِيمٖ ۞ يَوۡمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [1]. والمراد بالظنّ في قوله: «ألا يظنّون» العلم بالاستدلال والقول راجع إلى الأغلب بالرأي ولم يكن الشكّ الذي يستوي فيه الوجهان، وهو يقوّي الاعتقاد بأنهم كانوا مصدّقين بالبعث قبل الرسالة.

(1) سورة المطففين، الآيات: 4 ـ 6.

الفصـل الثانـي

الإيمان بالقضاء والقدر

تعريف القدر والقضاء

من الأصـول المتمّمـة للعقـائـد الإسـلاميـة الإيمـان بـالقضـاء والقـدر بحيث لا يكمل الإيمان في نظر الشارع بغيرهما. واختلفت مذاهب العلماء في مفهومهما اختلافاً ظاهراً، أقربه للصواب مذهب الاستقرائيين الذين يعتمدون على الدلائل اليقينيّة التي لا مراء فيها، فهم يعرّفون القدر والقضاء على النحو التالي:

1 ـ القــدر:

إنهم يعرّفونه بالإيجاد الأزلي الذي يتناول المخلوقات كلها في ذواتها وصفاتها كل واحد على حسبه. واستدلّوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ (1).

قالوا: قدر الجواهر الفردة والأفلاك والكواكب والعناصر والمعادن والنبات والحيوان والإنسان وبقية المخلوقات الأخرى وخصّها بالحركة والمقادير والصور والأشكال، وقدر لكلّ واحد منها من الدوام والصفات والألوان والأوضاع مقداراً معلوماً يرشد إليه قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ

(1) سورة المرسلات، الآية 23.

﴿إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [1] ومفاد هذا المذهب أن العالم كله تفسير تام لمعنى كلمة «القدر» الوجيزة. .

2 ـ القضــاء:

وأما القضاء فمعناه وضع خواصّ الأشياء في الجواهر البسيطة والمركّبة. وإيجاد القوة فيها وتمييز كل كائن بقوّة خاصة وإفراد كل قوة بفعل معيّن، ومن مجموعها يحصل التوالد والنموّ والتجدّد والاستمرار بدون أن يحدث فيها خطأ ولا اضطراب. ففي الطبيعة أفعال محكمة متقنة منسّقة منظمة مضطردة غير قابلة للاختلاف. وفي المعبّر عنها بطبائع الأشياء وسنن الكائنات، ومجموعها يسمّى في لسان الشارع: القضاء.

هذا هو المذهب المعوّل عليه في حلّ مشكلتَيْ القدر والقضاء عند المحقّقين من أهل العلم.

مذاهب المتأوّلة:

أما تأويل القدر والقضاء بمعنى الجبر وسلب الاختيار، فهو مذهب الخياريّين من قدماء الفلاسفة الذين يبنون أحكامهم على الافتراض والتجوّز ويستخرجون حقائقهم من الجدل والحوار ولا يعتمدون على الاستقراء والتتبّع لإثبات أحكام وحقائق الأشياء.

ولما كانت هذه الفلسفة عريقة في الاستبداد وسلب الاختيار وتمكين إرادة المتملّطين، اتخذها كهنة الأديان المتغلّبين على الشعوب قاعدة لتعاليمهم الروحية. والمتأخّر يقتبسها عن المتقدّم وبسبب ذلك

---

(1) سورة الحجر، الآية 21.

التبست في مضائق الأذهان بمذاهب العلم، ولم يزل القول بها شائعاً إلى أن ظهر مذهب الإراديين القائلين بالاختيار المحض وإنكار الجبر، فانشطر لهما العلماء شطرين: شطر يقول بالأول وهو جبري محض، وشطر يقول بالثاني وهو اختياري محض، وكلاهما قبل أن يُعْرَف الإسلام. وبينهما من الطراد والطعان ما يعرفه الباحثون في تاريخ الأديان. وإذا دقّقناهما ألفيناهما عالقَيْن بالأديان الأولى، فمن التعسّف الزعم بأنهما من الأصول التعليمية المعقّدة التي جاء بها الإسلام، بل من الإنصاف أن يقال إنهما التصقا بالديانة الإسلامية التصاقاً كما التصقا بغيرها من الأديان المتقدّمة عنها.

وإذا علمنا هذا ساغ لنا ـ باعتبار الواقع ـ أن نعتبرهما كمنزعَيْن لتحليل تفكّرات وتعقّلات الإنسان بحسب أطواره، وليس في ذلك أثرٌ ما للعقيدة الإسلامية، بل العقيدة محمولة على ما ذكرنا.

منشأ ارتباك النظر بين الجبريّة والقدريّة:

ذهب الجبريون من المسلمين إلى القول بأن إثبات الوجود لله تعالى يلجىء إلى القول بالجبر المحض، لأنّ الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية للزم وقوع الممكن من غير مرجّح، وهو في قوّة نفي الوجود لله تعالى ولو توقّفت لزم الجبر.

وقالوا إن الفطرة السليمة قاضية بأن مستوى الوجود والعدم فيه لا يترجّح أحدهما على الآخر إلاّ مرجّح وهو يستلزم تأييد ما قالوا.

وذهب القدريون إلى القول بأن بعثة الرّسل تلجىء إلى القول بالاختيار المحض، لأنّ الله لو لم يقدّر البشر على الفعل فلا فائدة من بعثة الرسل وإنزال الكتب والتكليف.

وفوق ذلك فإن الاستقراء هداهم ـ حسب قولهم ـ إلى وجود تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية، وكذلك وجود جزم بديهي بحسن المدح وقبح الذمّ وفرق بين الأمر والنهي، ووجود ذلك يقتضي ترجيح القول بالقدرة الحادثة.

وقد قالوا إن الله تعالى لا يكلّف البشر بما لا يطيقون ولا يقدرون عليه واستدلّوا بآيات كثيرة من كتاب الله تؤيد هذا المعنى منه قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [1]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [2]. وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [3].

وقالوا إنَّ هذه الآيات صريحة في نفي التكليف بما لا يُطاق واستخرجوا منها مبدأيْن أصليين لمذهبهم:

1 ـ الإنسان موجود لأفعال نفسه:

فإنه لو كان الله تعالى مُوجدها كان تكليفه بالفعل بما لا يطاق. فإن الله إذا خلق الفعل وقع لا محالة ولا قدرة البتّة للعبد على ذلك الفعل ولا على تركه. أما أنه لا قدرة له على الفعل، فلأن ذلك الفعل وُجِد بقدرة الله تعالى، والموجود لا يوجد ثانية، وأما أنه لا قدرة له على المخالفة أو الدفاع فلأن قدرته أضعف من قدرة الله، فكيف تقوى على دفع قدرة الله؟ وإذا لم يخلق الله الفعل استحال أن تكون للعبد قدرة على التحصيل. فلو كان الموجّه لفعل العبد هو الله لكان تكليفه بالفعل تكليفاً بما لا يطاق.

---

(1) سورة البقرة، الآية 286.

(2) سورة الحج، الآية 78.

(3) سورة البقرة، الآية 185.

2 ـ الاستطاعة قبل الفعل:

وقالوا إن لم تحصل الاستطاعة كان غير المأمور بالإيمان غير قادر على الإيمان وهو أيضاً تكليف بما لا يطاق.

إنكار أفعال المخلوقات:

وذهب أهل الجبر إلى إنكار كون العبد خالقاً لأفعاله وقالوا إن الخلق بمعنى الإيجاد والتكوين على سبيل القصد والقاصد إلى الشيء لا بدّ أن يكون عالماً بحقيقته والغافل عن الشيء يستحيل أن يكون قاصداً إليه، والخالق لا يكون خالقاً إذا لم يكن عالماً بماهية ما خلق وبكميّته، لأن وقوعه على ذلك المقدار دون ما هو أزيد منه أو أنقص لا بدّ أن يكون بقصد الفاعل واختياره.

والقصد لا يكون مسبوقاً إلا بالعلم، فلا بدّ أن يكون قد علم ذلك المقدار وأراد إيجاده حتى يكون وقوعه أولى من وقوع ما هو أزيد منه أو أنقص وألاّ يلزم أن يكون اختصاص ذلك المقدار بالوقوع دون زيادة ولا نقصان ترجيحاً لأحد طرفَيْ الممكن على الآخر لا المرجّح. ومحصول قوله: إنّ الخالق لا بدّ أن يكون عالماً بحقيقة ما خلق وبكميته وكيفيته وإلاّ لبطل نظام نواميس المخلوقات، وهو منقوص بالواقع.

وقالوا أيضاً: لا يجوز أن يكون الفاعل هو المخلوق، لأنه لو يكون كذلك لكان عالماً بتفاصيل خلق نفسه قبل الوقوع وهو مُحال.

ولما كان الأمر ليس كذلك فهو غير مُوجِد لأفعاله قطعاً، بل هي مُسَيَّرة بناموس عام فوق إرادته واختياره واستدلّوا على ذلك بما يلي:

لو تصوّرنا مثلاً الحركة وقدّرناها بعشرة أجزاء فإن وقوع الأزيد من

المقدار وكذا الأنقص ممكن، فاختصاص العشرة بالوقوع دون الأزيد أو الأنقص لا بد أن يكون الفاعل الحقيقي خصّه بالإيقاع وإلاّ لكان وقوعه دون الأزيد أو الأنقص وقوعاً للممكن دون المرجّح. لأنّ الفاعل إذا خصّ تلك العشرة بالإيقاع بحركةٍ ما فلا بدّ أن يكون عالماً بأن الواقع عشرة لا تزيد ولا تنقص. واستدلوا على أن المخلوق غير مُوجِد لأفعاله لعدم علمه بتفاصيلها قبل الوقوع بالصورة التالية.

قالوا إن التفاوت بين الحركة السريعة والبطيئة هو تخلّل السكنات فالفاعل للحركة البطيئة فعل في بعض الأحيان حركة وفي بعضها سكوناً، مع أنه لم يخطر بباله البتّة أنه فعل ههنا حركة وههنا سكوناً. ثم إن فاعل الحركة لا يعرف عدد أجزائها إلاّ إذا عرف عدد الأحيان التي بين مبدأ المسافة ومنتهاها، وذلك يتوقف على علمه بأن الجواهر الفردة التي تتّسع لها تلك المسافة من أوّلها إلى آخرها كم هي. ولا يخفى أن ذلك غير مُتيّسر، ويستدلّ بذلك على أن المخلوقات مُسيَّرة لا مُخيَّرة.

مذهب الإراديّين في الفعل الاختياري:

قالوا إن المسألة غير متوقّفة على التعسّف في البحث، فإن الإنسان يجد بداهة من نفسه أنه متى شاء الحركة تحرّك ومتى شاء السكون سكن. ويظهر من ذلك أن حركاته وسكناته به لا بغيره.

وإذا أنعمنا النظر وجدنا الحركة معلّقة بالمشيئة للحركة، والسكون بمشيئة السكون. فقبل حصول مشيئة الحركة لا حركة، وقبل مشيئة السكون لا سكون. وعند حصول الحركة لا بد من حصول الحركة، وكذلك عند حصول مشيئة السكون لا بدّ من السكون. والواجب هنا لا لا

البحث في ماهية الحركة وإنما في كيفيّة حدوث المشيئة، ومتى علمنا ذلك ارتفع الخلاف وانقطع النزاع.

وقالوا أيضاً إن حدوث المشيئة لا يخلو من أمرَيْن: إما أن يكون لا بمحدث أو يكون بمحدث. والأول يستلزم نفي الصانع وهو مرفوض أما أن يكون بمحدث فإن ذلك المحدث لا يخلو من أمرَيْن: إما أن يكون هو المخلوق وحده أو أن يكون مع مقارنة فاعل آخر. فإن كان الأول لزم استغناؤه عمّن سواه وهو باطل فيُرجّح الثاني، ولذلك وجب الرجوع إلى التوسّط أو القول بالمقارنة.

فلسفة القائلين بالتوسّط بين الجبر والاختيار:

لما استفحل الخلاف بين فلاسفة الفريقين وكانا في حيز التعارض من الجهتين جهة العلم الضروري، وجهة العلم النظري، وكذلك بحسب تعظيم الله نظراً إلى قدرته وحكمته، وبحسب التوحيد والتنزيه، وبحسب الدلائل السمعيّة، لجأت طائفة كبيرة من علماء الملّة الإسلامية إلى التوسّط، فقالوا: ليس معنى كون الإنسان مكتسباً، دخول شيء من الموجودات بقدرته من العدم إلى الوجود، لأن التكليف ينافي الجبر المحض. فحملهم التعدل على القول بأن الإنسان مجبور في قالب مختار، وهو تعبير صالح في نظرهم لحلّ أكبر مشكلة علمية عرفها الإنسان منذ اعتنق الأديان.

مذهب أهل السنّة في الموضوع:

قالوا: إنّ صدور الفعل من العبد يتوقّف على وجود الداعي وهو مخلوق لله تعالى. ومتى كان الأمر كذلك كان تكليف ما لا يطاق لازماً.

أما توقف صدور الفعل على الداعي، فلأن قدرة العبد صالحة للفعل والترك. فلو ترجح أحد الجانبين على الآخر من غير ترجح لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي للصانع.

أما القول بأن ذكر الداعي من الله، فلأنه لو كان من المخلوق لافتقر إيجاده إلى داعٍ آخر، فيلزم التسلسل وهو مُحَال. فيلزم حينئذ الجبر لأن عند حصول الداعي المرجح لأحد الطرفين صار الطرف الآخر مرجوحاً ممتنع الوقوع. وإذا كان المرجوح ممتنعاً كان الراجح واجباً ضرورة أنه لا خروج عن النقيضَين. فإذن يكون صدور الإيمان من غير المؤمن المأمور به ممتنعاً، فيكون الأمر تكليفاً بما لا يطاق.

ثم إن التكليف إما أن يتوجّه على المخلوق حال استواء الداعيَيْن أو حال رجحان أحدهما، فإن كان الأول فهو تكليف بما لا يطاق، لأن الاستواء يناقض الرجحان، وإذا كلّف حال حصول الاستواء بالرجحان فقد كلّف بالجمع بين نقيضين، وإن كان الثاني فالواجح واجب والمرجوح ممتنع، وإن وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب وإن وقع بالمرجوع فقد وقع بالممتنع.

وقالوا: إن المأمور بالإيمان ولم يؤمن ثم مات فإن موته على هذه الحالة ينبىء بأن الله كان عالماً في الأزل بكونه على عدم الإيمان ولا يؤمن قطّ، فكان العلم بعدم الإيمان موجوداً، والعلم بعدم الإيمان ينافي وجود الإيمان، فكان تكليفه بالإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان تكليف بالجمع بين نقيضين، وهذه الحجة كما تجري في العلم، تجري في الجبر أيضاً.

وقالوا: الإنسان غير عالم بتفاصيل فعله، فإن من حرّك إصبعه مثلاً

لم يعرف عدد الأحيان التي حرّك إصبعه فيها، والحركة البطيئة عند المتكلمين عبارة عن حركات مختلطة بسكنات، والمخلوق لم يخطر بباله أن يتحرّك في بعض الأحيان ويسكن في بعضها، وأين تحرّك وأين سكن، بل وهناك حركات يأتيها دون أن يشعر بها مثل حركات الاستمرار. وإذا لم يكن عالماً بتفاصيل فعله لم يكن مُوجِداً له، لأنه لم يقصد إيجاد ذلك العدد المخصوص من الأفعال، فلو فعل ذلك العدد دون زيادة ولا نقصان فقد ترجح الممكن وهو مُحال.

وخلاصة رأي هؤلاء العلماء أن المخلوق غير مُوجِد لأفعاله، وإذا لم يكن مُوجِداً لها كان تكليفه بما لا يُطاق لازماً. ومن مذهب هؤلاء العلماء تولّدت فلسفة الكسب وهي تفرّعت إلى مذاهب.

مذاهب الفرق الإسلامية حول مفهوم الكسب:

1 ـ مذهب الأشاعرة[1]:

قالوا: إن القدرة صفة متعلّقة بالمقدور من غير تأثير القدرة في المقدور، بل القدرة والمقدور حاصلان بخلق الله تعالى، كما أن العلم والمعلوم حاصلان أيضاً بخلق الله تعالى. والشيء الحاصل بخلق الله هو متعلق بالقدرة الحادثة وهو ما نسمّيه بالكسب.

2 ـ مذهب أبي بكر البقلاّني:

قال: إن ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ثم يحصل لذلك الفعل وصف فيوصف تارة بكونه طاعة وتارة بكونه معصية. وهذه الصفة إنما تحصل بالقدرة الحادثة.

---

(1) هم أتباع أبي الحسن الأشعري المتوفى سنة 324 هـ/ 935 م، من أشهر كتبه: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين والإبانة عن أصول الديانة.

3 ـ مذهب أبي إسحاق الأسفراييني[1]:

قال: إن القدرة الحادثة والقدرة القديمة إذا تعلّقتا بمقدور واحد وقع المقدور بهما وكأن فعل العبد وقع بإعانة الله، وهذا هو الكسب.

4 ـ مذهب الإراديّين:

أما مذهب الإراديّين القائلين بأن القدرة الحادثة مؤثّرة فهما طائفتان: طائفة من أهل السنّة وطائفة من المعتزلة:

أ ـ طائفة أهل السنّة:

وهم أتباع مذهب إمام الحرمَيْن[2]. قال: إن القدرة مع الداعي توجب الفعل، فإن الله تعالى هو الخالق للكلّ بمعنى أنه هو الذي وضع الأسباب المؤدّية إلى دخول هذه الأفعال في الوجود، والإنسان هو المكتسب، بمعنى أن المؤثّر في وقوع فعله هما القدرة والداعية القائمتان به. وهذا المذهب قريب من مذهب أبي الحسن المصري.

ب ـ طائفة المعتزلة:

أما مذهب المعتزلة فمبناه القول بأن القدرة مع الداعي لا توجب الفعل بل الإنسان قادر على الفعل والترك متمكّن منهما، إن شاء فعل وإن شاء ترك، وهذا هو الفعل والكسب.

وقد نقد المعتزلة مذاهب أهل السنّة مذهباً مذهباً.

---

(1) هو أبو إسحاق إبراهيم الأسفراييني عالم بالفقه والأصول، توفى سنة 418 هـ/ 1027 م.

(2) هو أبو المعالي الجويني عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف. كان متبحّراً في العلوم والمعارف فأفاد الأشعرية ودافع عنهم دفاعاً مستميتاً. توفى سنة 478 هـ/ 1085 م، انظر الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص 98 وما بعدها.

نقد المعتزلة لمذاهب أهل السنة:

1 ـ نقد مذهب الأشاعرة:

قالوا: إذا كان مقدور العبد واقعاً بخلق الله تعالى، فإذا خلقه فيه استحال من العبد أن لا يتّصف في ذلك الوقت في ذلك الفعل. وإذا لم يخلقه استحال منه في ذلك الوقت أن يتّصف به. وإذا كان كذلك لم يكن البتّة متمكّناً من الفعل والترك ولا معنى للقادر إلا ذلك، فالمخلوق غير قادر البتة. وأيضاً فإن مكتسب العبد إما أن يكون واقعاً بقدرة الله أو واقعاً بالقدرتين أو لم يقع إلاّ بقدرة العبد وحده. فإن وقع بقدرة الله لم يكن المخلوق مؤثراً فيه فيكون تكليفه بالفعل ظلماً وحاشا الله من ذلك. وإن كان بالقدرتين معاً، أفلا يقبح من الله تعالى أن يعاقب شريكه على عمل شاركه فيه، لذلك يترجّح أن يكون واقعاً بقدرة المخلوق وحده.

2 ـ نقد مذهب أبي بكر البقلاّني:

قالوا: إن تعلّق الوصف بالفعل ضعيف، وضربوا لذلك مثلاً بحرمة الجلوس في الدار المغصوبة، قالوا: إن المحرّم من الجلوس هو شغل ذلك الحيّز، فإن حصل بفعل الله فنفس المنهى عنه قد خلقه الله فيه وهو عين التكليف بما لا يُطاق. وإن حصل بقدرة العبد أو المخلوق فهو المطلوب.

3 ـ نقد مذهب أبي إسحاق الأسفراييني:

قالوا: إن قوله ضعيف وذلك لأنه يستلزم أن قدرة الباري تعالى مستقلّة بالتأثير فلا يبقى لقدرة المخلوق معها أثر البتّة.

ردّ فلاسفة السنّة على المعتزلة:

قالوا: إن استقلال المخلوق بالخلق والإيجاد للأفعال مُحال لأمور منها: أن المخلوق لو كان مُوجِداً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها قبل الوقوع، والأمر ليس كذلك. ولما كان غير عالم بها فهو غير مُوجِد لها.

ومنها:

لو كان المخلوق مُوجِداً لفعل نفسه لكان إيجاده لذلك الفعل زائداً على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لأنه يمكننا أن نعقل ذات الفعل وذات القدرة مع الذهول عن كون المخلوق موجد له والمعقول غير مغفول عنه.

ثم إن تلك الموجدية حائة. فإن كان حدوثها بالمخلوق لزم افتقارها إلى موجدية أخرى فيلزم التسلسل وهو مُحال. وإن كان الله تعالى والأثر واجب الحصول عند حصول موجودية فيلزم إسناد الفعل إلى الله تعالى ولا يلزمنا الافتقار في موجدية الله لأنه قديم وموجوديته قديمة غير مفتقرة إلى موجودية أخرى.



هذا ما رأينا استيعابه من مذهب الفلسفة القديمة في مسألتَيْ القدر والقضاء ومدرك الفرق بين تأثير القدرة الأزليّة القديمة والقدرة الحادثة ومن أراد التوسّع في هذه المباحث فعليه أن يدرس مذاهب الفلسفة الحديثة. ومدارها القول بإبطال الجبر المحض لاعتماد أصحابه في تعليلاتهم على الاعتقاد في القدرة الأزليّة. وقالوا إن الفلسفة الحقّ لا تتّفق مع أصول تعتمد في مباحثها على أمر فوق الطبيعة. وتركيز الفلسفة على هذا الأصل يستدعي أن تكون الإرادة البشرية على مثل بساطة

الكواكب التي تدور حول أفلاكها مُسيَّرة لا مُخيّرة. ومذاهب الفلسفة الحديثة قائمة على درس الخليقة درساً عمليّاً من أدنى طبقاتها إلى أعلاها. فنظروا في المعادن وأحوالها ثم في الحيوانات وأشكالها والأرض وطرقها والطبيعة وتربتها ومبلغ خصبها والمياه ووديانها ودرجة تأثيرها دراسة من يريد أن يقف على نواميسها وأسرارها. ثم درسوا الإنسان من حيث تركيبه الجثماني وحالته النفسية ليدركوا أمياله ومبلغ استعداده وتأثيره في الأشياء. وكان قصدهم من ذلك فحص الحقائق التي ترتبط حلقات الكائنات بعضها ببعض. فأثبتوا أن في حلقات الكائنات من أوّلها إلى آخرها اتصالاً واستمراراً وأن الإنسان هو ثمرتها وأن أعماله وخصائصه هي نتيجة تلاقٍ واختلاط مستمرّ بين الطبيعة البشرية والطبيعة الخارجية وهو المذهب المختار عندهم اليوم.

البـاب الـرابـع

مباحث في علم التوحيد

إنكار التوحيد

﴿وَقَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٌ كَذَّابٌ * أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ (1).

روى أصحاب السِّيَر أنه لما أسلم عمر بن الخطاب فرح به المسلمون فرحاً شديداً، وشقّ ذلك على قريش. فاجتمع خمسة وعشرون نفساً من صناديدهم ومشوا إلى أبي طالب وقالوا: أنت شيخنا وكبيرنا وقد علمت ما فعل هؤلاء السفهاء ـ يعنون المسلمون ـ فجئناك لتقضي بيننا وبين ابن أخيك. فاستحضر أبو طالب النبي ﷺ وقال: يا ابني أخي، هؤلاء قومك يسألونك السؤال فلا تمل كلّ الميل على قومك. فقال عليه السلام: ماذا يسألوني؟ ارفضنا وارفض ذكر آلهتنا، ندعك وإلاهك. فقال عليه السلام: أرأيتم إن أعطيتكم ما سألتم أتعطون أنتم كلمة واحدة تملكون بها العرب وتدين لكم العجم؟ قالوا: نعم! قال: تقولوا: لا إله إلاّ الله! فقاموا وقالوا: أجعل آلهتنا إلاهاً واحداً؟ إن هذا لشيء عجاب!.

والسبب في إصرارهم على هذا القول أن فلسفتهم مبنيّة على الاعتقاد بأن الفاعل الواحد لا تفي قدرته وعمله بحفظ الخلق العظيم، فقاسوا الغائب على الشاهد، وقالوا: لا بدّ لحفظ هذا العالم الكثير من آلهة كثيرة، يتكفّل كل واحد منهم بحفظ نوع من مكوناته ومخلوقاته.

(1) سورة صّ، الآيتان: 4 ـ 5.

ومما زاد في عجبهم أن أسلافهم مع كثرتهم ووفرة عقولهم كانوا مجمعين على القول بتعدّد الآلهة، فهل يكونون كلهم جهلة أغبياء، وهذا القائل المتأخّر يكون صادقاً مُحِقّاً؟.

ولمّا لم يصدّقوه في دعواه انطلقوا وقال الملأ منهم: ﴿أَنِ ٱمْشُواْ وَٱصْبِرُواْ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ ۝ مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِى ٱلْمِلَّةِ ٱلْءَاخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ﴾ (1).

قال القفّال من المعتزلة: هذه الكلمة ذُكِرَت لمقصد التهديد والتخويف. ومعناه: ليس غرض محمد من هذا القول تقرير الدين وإنما غرضه أن يستولي علينا فيحكم في أموالنا وأولادنا بما يريد. ولو كان قوله حقاً لسمعنا العقيدة التي أتانا بها مذكورة في الملة الآخرة وهي الديانة النصرانية. ونحن ما سمعناها كذلك بل إنها مطابقة لفلسفتنا تقول بتعدّد الآلهة أو الأقانيم والاتحاد والحلول ونحو ذلك. وما لم يكن كذلك فما هو إلا اختلاق.

رأي القرآن في التاريخ الطبيعي لخلق الإنسان

قال تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ﴾ (2). قال المفسرون المراد من قوله: ﴿خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ﴾، ما أثبته في آية أخرى وهي قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا

(1) سورة صَ، الآيتان 6 ـ 7.

(2) سورة الزمر، الآية 6.

﴿فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ (1).

لما بيّن الله تاريخ الخلق للإنسان وكيف أبدع في تطويره وإيجاده قال: ﴿ذَٰلِكُمْ رَبُّكُمْ﴾، أي ذلكم الذي عرفتم من عجائبه وإبداعه ما عرفتم هو ربّكم.

وفي هذه الإشارة دلالة على كونه تعالى منزّهاً عن الجسميّة والمكانية وعن الأجزاء والأعضاء. فإنه عندما أراد أن يعرّف عباده بنفسه لم يذكر إلاّ كونه فاعلاً لما ذكرنا. ولو كان جسماً مركّباً من الأعضاء لكان تعريفه بتلك الأجزاء والأعضاء تعريفاً للشيء بأجزاء حقيقته. وأما تعريفه بأحواله وأفعاله وآثاره فذلك تعريف بأمور خارجة عن ذاته، والتعريف بالذات أكمل من التعريف بالخاصية والآثار. ولو كان الأول ممكناً لكان الاكتفاء بالثاني تقصيراً ونقصاناً وهو غير جائز على المخلوق فكيف على الله؟

ومن هنا عرفنا أن الله متعالٍ عن الجسميّة والأعضاء والأجزاء.

نفي المماثلة عن الله تعالى

قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (2). استدلّ علماء التوحيد بهذه الآية على نفي كونه تعالى جسماً مركّباً من الأعضاء والأجزاء وحاصلاً في المكان والجهة. وقالوا: لو كان جسماً لكان مثلاً لسائر الأجسام، فيلزم حصول الأمثال والأشباه له وذلك باطل بصريح قوله

(1) سورة المؤمنون، الآيات: 12ـ 14.
(2) سورة الشورى، الآية 11.

تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾. وقالوا: يمكن أن يكون المراد ليس كمثله شيء في ماهيات الذات أو أن يكون المراد ليس كمثله شيء في الصفات، والثاني باطل لأن البشر يوصفون بكونهم عالمين قادرين كما أن الله تعالى يوصف بذلك. ويوصفون أيضاً بكونهم معلومين مذكورين مع أن الله تعالى يوصف بذلك. فثبت أن المراد بالمماثلة المساواة في حقيقة الذات. فيكون المعنى أن شيئاً من الذوات لا يساوي الله تعالى في الذاتية. فلو كان الله تعالى جسماً لكان كونه جسماً ذاتاً للصفة. فإذا كان سائر الأجسام مساوية له في الجسمية أعني في كونها متحيزة طويلة، عريضة، عميقة، فحينئذ تكون سائر الأجسام مماثلة لذات الله في كونه ذاتاً، والنص ينفي ذلك، فوجب أن لا يكون جسماً.

مذهب في نفي المماثلة:

ذكر محمد بن إسحاق بن خزيمة في كتاب التوحيد ما ملخّصه: قال: نحن نثبت لله وجهاً ونقول إن لوجه ربّنا من النور والضياء والبهاء، ما لو كشف حجابه لاحترقت منه الأشياء. ووجه ربّنا منفيّ عنه الهلاك والفناء وكتب الهلاك والفناء على وجود الآدميين ونفى عنها الجلال والإكرام، وهي غير موصوفة بالنور والضياء والبهاء. ولو كان مجرّد إثبات الوجه لله يقتضي التشبيه لكان من قال إن لبني آدم وجوهاً، وللخنازير والقردة والكلاب وجوهاً، فكان قد شبّه وجوه بني آدم بوجوه الخنازير والقردة والكلاب. ولا يلزم من إثبات الوجه واليدين لله وإثبات التشبيه بين الله وبين خلقه.

التسوية بين الله وبين خلقه في صفات كثيرة:

ذكر ابن خزيمة في فصل آخر من فصول كتابه المذكور أن القرآن

دلّ على وقوع التسوية بين ذات الله تعالى وبين خلقه في صفات كثيرة ولم يلزم منها أن يكون القائل بها متشبّهاً بكذا ها هنا. وأورد صوراً استقصاها على صحة مذهبه، ونحن ننقلها عنه:

1 ـ قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[1]، وقال في حقّ الإنسان: ﴿فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[2].

2 ـ قال: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾[3]. وقال في حق المخلوقين: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِى جَوِّ ٱلسَّمَآءِ﴾[4].

3 ـ قال: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾[5]. وقال في حق عباده: ﴿تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ﴾[6].

4 ـ قال: ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾[7]. وقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[8]. وقال في حقّ المخلوقين: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[9]. وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[10].

---

(1) سورة الشورى، الآية 11.
(2) سورة الإنسان، الآية 2.
(3) سورة التوبة، الآية 105.
(4) سورة النحل، الآية 79.
(5) سورة الطور، الآية 48.
(6) سورة المائدة، الآية 83.
(7) سورة صَ، الآية 75.
(8) سورة المائدة، الآية 64.
(9) سورة آل عمران، الآية 182.
(10) سورة الفتح، الآية 10.

5 ـ قال تعالى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾[1]، وقال في حقّ البشر الذين يركبون الدوابّ: ﴿ لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ﴾[2].

6 ـ سمّى نفسه عزيزاً فقال: ﴿ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡجَبَّارُ ﴾[3]. ثم ذكر هذا الاسم في حقّ المخلوقين فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡعَزِيزُ إِنَّ لَهُۥٓ أَبٗا شَيۡخٗا كَبِيرٗا ﴾[4].

7 ـ سمّى نفسه بالملك فقال: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾[5]. وأطلق هذا الاسم على البعض من مخلوقاته فقال: ﴿ وَقَالَ ٱلۡمَلِكُ ٱئۡتُونِي بِهِۦ ﴾[6]. وسمّى نفسه بالعظيم فقال: ﴿ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ ﴾[7]. ثم أوقع هذا الاسم على المخلوق فقال: ﴿ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ ﴾[8]. وسمّى نفسه بالجبّار والمتكبّر، وأوقع هذا الاسم على المخلوقات فقال: ﴿ كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٖ جَبَّارٖ ﴾[9].

---

(1) سورة طه، الآية 5.
(2) سورة الزخرف، الآية 13.
(3) سورة الحشر، الآية 23.
(4) سورة يوسف، الآية 78.
(5) سورة الفاتحة، الآية 4.
(6) سورة يوسف، الآية 50.
(7) سورة البقرة، الآية 255.
(8) سورة التوبة، الآية 129.
(9) سورة غافر، الآية 35.

رأي أهل السنّة في الموضوع

حقّق علماء التوحيد الكلام في المثلَيْن فقالوا: هما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر في حقيقته وماهيته. وتحقيق الكلام فيه أن المعتبر في كل شيء، إما تمام ماهيته وإما جزء من أجزاء ماهيته وإما أمر خارج عن ماهيته، لكنه يكون من لوازم تلك الماهية وإما أمر خارج عن ماهيته ولكنه ليس من لوازم تلك الماهية.

وهذا التقسيم مبنيّ على الفرق بين ذات الشيء وبين الصفات القائمة به، وذلك معلوم بالبديهة. فإننا نرى الحبّة من الحصرم كانت في غاية الخضرة والحموضة ثم صارت في غاية السواد والحلاوة، فالذات باقية والصفات مختلفة، والذات الباقية مغايرة للصفات المختلفة.

ونرى أيضاً الشعر في غاية السواد ثم صار في غاية البياض، فالذات باقية والصفات متبدّلة والباقي غير المتبدّل. فظهر بما ذكرنا أن الذات مغايرة للصفات.

إذا عرفنا هذا نقول: اختلاف الصفات لا يوجب اختلاف الذوات البتّة، لأنّا نرى الجسم الواحد كان ساكناً ثم يصير متحركاً ثم يسكن بعد ذلك. فالذوات باقية في الأحوال كلها على نهج واحد ونسق واحد والصفات متعاقبة متزايلة. فثبت بهذا أن اختلاف الصفات والأعراض لا يوجب اختلاف الذوات.

إذا عرفنا هذا نقول: الأجسام التي يتألف منها وجه الكلب والقرد مثلاً مساوية للأجسام التي يتألف منها وجه الإنسان أو الفرس وإنما حصل الاختلاف بسبب الأعراض القائمة وهي الألوان والأشكال

والخشونة والملاسة وحصول الشعور فيه وعدم حصوله. فالاختلاف إنما وقع بسبب الاختلاف في الصفات والأعراض.

فأما ذوات الأجسام فهي متماثلة إلا أن العوامّ لا يعرفون الفرق بين الذوات والصفات. فلا جرم يقولون: إن وجه الإنسان مخالف لوجه الحمار ولقد صدقوا فإنه حصلت تلك المخالفة بسبب الشكل واللون وسائر الصفات.

وأما الأجسام من حيث أنها أجسام فهي متماثلة متساوية. فثبت بهذا أن الشبهة التي أشار إليها ابن خزيمة غير واردة لأنه ما كان يعرف أن المعتبر في التماثل والاختلاف حقائق للإشارة وماهيتها لا الأعراض والصفات القائمة بها.

الدليل على أنّ الأجسام كلّها متماثلة

قال المفترضون: لِمَ لا يجوز أن يكون إلاه العالم، كما يقول عبدة الكواكب، هو الشمس أو القمر أو غيرهما من الكواكب المخلوقة العظيمة؟ ويكون ذلك الجرم مخالفاً لماهية سائر الأجرام، وأن يكون قديماً أزليّاً واجب الوجود، وما عداه من الأجرام والأجسام محدثة مخلوقة. وهذا ما يذهب إليه المجسّمة ولو اجتمعوا على أن يبطلوا هذا الإلزام المطابق لعقائدهم لما قدروا عليه.

نعم في إمكانهم أن يقولوا إنّ القرآن دلّ على أن الشمس والقمر والكواكب كلها مُحدَثة مخلوقة. ولكن يُرَدّ عليهم بأن صحة القرآن والنبوّة مفرّعة على معرفة الله. فإثبات معرفته بالقرآن وأقوال الأنبياء لا

تقوم دليلاً على الإثبات.

فإن علماء الكلام أقاموا البرهان القاطع على تماثل الأجسام في الذوات والحقيقة. فلو كان إلاه العالم جسماً لكانت ذاته مساوية لذوات الأجسام. وهذا باطل بدليل أن ذاته لو كانت مساوية لذوات الأجسام لوجب أن يُجرَى عليه ما يجرى على سائر الأجسام كالحدوث والخلق والعدم والفناء والتمزّق، والله يقول: ﴿ليس كمثله شيء﴾.

أما أهل السنّة فإنهم لا يقولون بأنه متى حصل الاستواء في الصفة لزم حصول الاستواء في إتمام الحقيقة. ولما ثبت أن الأجسام متماثلة في إتمام الماهية. فلو كانت ذات الله جسماً لما كانت مساوية لسائر الأجسام في تمام الماهية. ويلزم أن يكون كل جسم مثلاً له لأن المعتبر في حصول المماثلة اعتبار الحقائق من حيث هي هي لا اعتبار الصفات القائمة.

دلائل الآفاق:

قال الله تعالى في سورة الجاثية: ﴿إِنَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٖ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]. والآيات هنا بمعنى الدلائل. ففي السماوات والأرض أحوال دالّة على الله تعالى وذلك مثل المقادير والكيفيّات والأحوال والحركات. فإن هذه المخلوقات كلها أجرام مُركّبة من أجزاء متماثلة من حيث المادة مختلفة بالخاصية. فإن الكواكب والعناصر مع تماثلها في تمام الماهية الجسمية اختص كل واحد منها بصفة معينة كالحرارة والبرودة واللطافة والكثافة وكل واحد منها مختص بحركة معينة وبمقدار من السرعة والبطء، ولكل واحدٍ من هذه الأجرام نظام خاص يسير عليه،

(1) سورة الجاثية، الآية 3.

وذلك يقتضي مخصصاً مبدعاً، والأثر يدل على المُؤَثِّر بلا ريب.

مذهب الجهم بن صفوان [1] في نفي المماثلة:

ذهب الجهم إلى أنّ المقصود من نفي المماثلة أنه تعالى ليس مُسمّى باسم الشيء، لأن كل شيء يكون مثالاً لمثل نفسه. فقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾، معناه: ليس مثل مثله شيء. وذلك يقتضي أن لا يكون هو مُسَمّى باسم الشيء.

وقال رواة اللغة إن العرب تقول: مثلك لا يبخل، أي أنت لا تبخل، فنفوا البخل عن مثله وهم يريدون نفيه عنه. وقالوا: يقول الرجل هذا الكلام لا يُقال لمثلي، أي لا يُقال لي، ومعنى «ليس كمثله شيء»: ليس هو كشيء على سبيل المبالغة.

وقد دلّت هذه الآية على نفي المثل في الماهية. وقوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [2] يقتضي إثبات المثل في بعض الصفات الخارجة عن الماهية وحينئذ لا تعارض بين مورد الآيتين، فتدبّر.

إبطال القول بالجبر

قال تعالى حاكياً قول المشركين: ﴿وَقَالُواْ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُمْ﴾ [3]. ثم أبطله بقوله: ﴿مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا

(1) جهم بن صفوان هو زعيم فرقة الجبرية الخالصة، وهي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، «الملل والنحل» ص 86.
(2) سورة الروم، الآية 27.
(3) سورة الزخرف، الآية 20.

﴿يَخْرُصُونَ﴾ [1]. وقال أيضاً في سورة الأنعام: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ [2]. فردّ عليهم بقوله: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [3].

ومفاد الآية أن المشركين يقولون لمّا أراد الله الكفر من الكافر وخلقه في نفسه وجب عليه أن لا يأمره بالإيمان. وهو استدلال بالمشيئة على الإرادة لاعتقادهم أنهما متطابقان. وهو اعتقاد باطل نبّه القرآن على بطلانه بنفي العلم عنهم لأنه لا يقول بذلك عالم. فكأنه يقول: ما للقائلين بهذا القول علم بصحّة القياس والاستنتاج إن هم إلاّ يخرصون. وإذا لم يكن لديهم علم نظري يثبت لهم دعواهم والعلوم النظرية تثبت القول بالقدر.

والمعنى أن هذا الادّعاء لا يثبت إلاّ بأحد أمرَيْن: إما علم نظري وإما نقلي بواسطة تعليم إلاهي. أما الأول فباطل كما بيّنا، والثاني كذلك لأنه لم يكن لديهم كتاب مُنزَّل قبل القرآن يعوّلون عليه.

ولمّا ثبت أنه لم يدلّ عليه دليل عقلي ولا نقلي كان محقَّقَ البطلان. وغاية ما أوردوه أنهم قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [4].

فدلّنا القرآن على أنه لا دليل على القول بالجبر إلاّ التقليد المحض، وهي طريقة الجهّال المتّبعة من القديم بدليل: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا

(1) سورة الزخرف، الآية 20.
(2) سورة الأنعام، الآية 148.
(3) نفس السورة والآية.
(4) سورة الزخرف، الآية 22.

مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ (1).

فنبّهنا القرآن على أن الجبر لم يقم عليه دليل إلاّ العادة واتّباع الآباء والأسلاف. لذلك أورده في معرض الذمّ والتهجين وذلك يدلّ على بطلان التقليد. فقد بيّن تعالى الداعي إلى القول بالتقليد والحامل عليه إنما هو الكسل العقلي وحبّ الانغماس في الترف والنعيم وعدم كدّ الذهن والإعراض عن العلم، كما هو حال المترفين. فإن من شأنهم الإعراض عن التفكير والاكتفاء بالتنغّم. ثم إن التقليد مشترك فيه بين المبطل وبين المُحِقّ، فلو كان التقليد طريقاً موصلاً إلى الحقّ لوجب كون الشيء ونقيضه حقاً، لأنه كما يجوز أن يكون مقلّداً للخطأ يكون مقلّداً للصواب. والتمييز بينهما يحتاج إلى نظر وعلم وهما يتنافيان مع الترف، فتأمل.

كلام الله تعالى

أجمعت الأمة على أن الله تعالى متكلّم واختلفوا في تفسير معنى الكلام. فذهب الإمام الأشعري (2) وأتباعه إلى أن كلام الله «صفة قديمة قائمة بذاته يعبّر عنها بهذه الحروف والأصوات». وذهب بقيّة المسلمين إلى القول بأن كلام الله هو هذه الحروف المسموعة والأصوات المؤلّفة وافترقوا في هذا القول إلى مذهبين: مذهب الحنابلة ومذهب بقيّة علماء الكلام.

(1) سورة الزخرف، الآية 23.

(2) أبو الحسن الأشعري: سبقت الإشارة إليه ص 104.

فقد قال الحنابلة بقدم الحروف والأصوات وقالوا نقرّ بذلك ونمرّ. أما بقية المتكلمين فقد أطنبوا في القول بأن هذه الحروف والأصوات كائنة بعد أن لم تكن واصلة بعد أن كانت. ثم اختلفوا هل هي مخلوقة أم حادثة أم يُعبّر عنها بعبارة أخرى. فذهبت طائفة الكراميّة[1] إلى القول بأنها قائمة بذات الله تعالى، وذهب المعتزلة إلى القول بأن الله خلقها في جسم آخر. وذهب الماتريدي السمرقندي إلى قول يقرب من المعتزلة فقال: يمتنع أن تكون تلك الصفة القائمة بذات الله مسموعة، وإنما المسموع حروف وأصوات يخلقها الله في شجرة مثلاً أو نحوها.

القرآن والفلسفة

اعلم أن كثيراً من العلماء الإسلاميين يقولون إنه ليس في القرآن شيء من العلوم الفلسفية التي يبحث عنها المتكلمون وأصحاب النظر. ويقولون ليس فيه إلا ما يتعلق بالفقه والأحكام. وهو ادّعاء غريب في بابه ربما عُدّ عليهم من قبيل السهو وقلة التفكّر لأنهم لو تفكروا قليلاً في القرآن لما وجدوا سورة طويلة متفرّدة بذكر الأحكام، ولوجدوا سُوَراً كثيرة خصوصاً المكيّة ليس فيها إلاّ مباحث الفلسفة وتقرير حقائق الأشياء والكلام على الفطرة والنواميس الكونية وخلق العالم وإثبات الخالق، والحديث عن النفس والإرادة والاختيار وعن الرسالة والوحي والبعث

(1) الكرامية هم أتباع محمد بن كرام المتوفى سنة 255 هـ ـ 868 م. قال عنه عبد القادر البغدادي في «الفرق بين الفرق» (ص 131) أنه دعا أتباعه بالخصوص في خراسان إلى تجسيم معبوده وزعم أنه جسم له حدّ ونهاية من تحته. كما وصفه في بعض كتبه بأنه جوهر.

والخلود، وكل ذلك من علوم الفلسفة.

ومن تأمّل في المعارف القرآنية عَلِمَ أنه ليس لعلماء الملة الإسلامية من طريق لإثبات حقائق الوجود إلاّ القرآن وهي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ﴾ (1)، أي المُثبتة بالدلائل العقلية القاطعة. والعلماء مجمعون على أنّ الدلائل النقلية موقوفة على سيف العلم بالدلائل العقلية. ولولاها لما ثبت شيء من الدين. ومن لم ينتفع بهذه الآيات فلا شيء بعد يجوز أن ينتفع به. وهي صريحة في إبطـال قول من يزعم أن التقليد كافٍ، وقد تقرّر في أصول الملّة أنه يجب على المكلّف التأمّل في الدلائل قبل الإيمان حتى يكون الإيمان صحيحاً متيناً.

مذهب الطبيعيّين والردّ عليه:

حكى القرآن في قول الطبيعيين إذ يقولون: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ (2). يعني أن التوالد والانحلال هما من الفواعل الطبيعية الناشئة عن حركات الكواكب وتأثيراتها، فإذا وقعت الامتزاجات بين العناصر على وجه خاص حصلت الحياة وإذا وقعت على وجه آخر حصل الموت. فالموجب للحياة والموت تأثيرات الطبائع الناشئة عن حركات الأفلاك. وذهابهم هذا المذهب جعلهم ينكرون وجود الفاعل المختار لأنهم قصروا نظرهم على مظاهر الصناعة ولم ينتبهوا إلى الصانع الواحد الأوحد.

وقواعد هذا المذهب لا تقتصر على إنكار الصانع بل تتضمن إنكار

(1) سورة البقرة، الآية 252.
(2) سورة الجاثية، الآية 24.

البعث والإعادة. فردّ القرآن عليهم بقوله: ﴿وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[1] والمعنى أن الاحتمالات بأسرها قائمة قبل النظر ومعرفة الدليل. فالذي قاله الطبيعيون محتمل والذي يقوله الإلاهيّون من وجود الصانع محتمل. ولكن جرت العادة أنّ من يعتنق عقيدة يجزم بصحتها ولو كانت باطلة من حيث الواقع وينسى حجج وبراهين المخالف ولو كانت يقينية. ومن كان هذا حاله كانت عقيدته قائمة على الاحتمال وهو دون الظنّ، والاحتمال لا يفيد العلم بل الشكّ، والشكّ آفة اليقين.

الأغراض التي أقسم عليها القرآن:

كان القَسَم في جميع السور غير المبتدَأة بالحروف لإثبات أحد أصول العقائد الثلاثة: الوحدانية والرسالة والحشر وهي التي يتمّ بها الإيمان.

ولم يقسم الله لإثبات الوحدانية إلاّ في سورة واحدة من تلك السور وهي [والصافّات] حيث قال فيها: ﴿إِنَّ إِلَٰهَكُمْ لَوَاحِدٌ﴾[2] وذلك لأنهم وإن كانوا يقولون: أجعل الآلهة إلاهاً واحداً؟ على سبيل الإنكار، وكانوا يبالغون في الشرك إلاّ أنهم في تضاعيف أقوالهم وتصاريف أحوالهم كانوا يصرحون بالتوحيد. وكانوا يقولون إنما نعبدهم (أي الأصنام) ليقرّبونا إلى الله زلفى. وقال تعالى في شأنهم: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[3].

وأقسم في سورتين على صدق رسالة محمد ﷺ، فأقسم في واحدة

(1) سورة الجاثية، الآية 24.

(2) سورة الصافات، الآية 4.

(3) سورة لقمان، الآية 25 46والزمر الآية 38.

بأمر وهو قوله: ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ﴾ [1]، وأقسم في الثانية بأمرين فقال: ﴿وَٱلضُّحَىٰ * وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾ [2].

أما القسم على إثبات رسالته بالحروف والقرآن فكثير، كما في قوله تعالى: ﴿يسٓ * وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡحَكِيمِ * إِنَّكَ لَمِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ﴾ [3].

وفي باقي السور كان المقسم عليه الحشر والجزاء وما يتعلّق بهما.

هويّة الله في نظر الصفاتية [4]

يصف الأشاعرة الله بصفات كثيرة، منها صفات ثبوتية ومنها صفات سلبية. ومن صفات الثبوت الغنى المطلق عن كل من سواه في ذاته وصفاته، وافتقار كل ما عداه في ذواتهم وصفاتهم.

أما استغناؤه في ذاته وصفاته فلأنه لو افتقر في شيء منها إلى الغير لكان ممكناً لذاته فكان محدثاً ولم يكن واجب الوجود. وأما كونه مستغنياً في جميع صفاته السلبيّة والإضافية عن كل ما عداه فلأن كل ما يفرض صفة له فإما أن تكون هويته سبحانه كافية في تحقق تلك الصفة سواء كانت سلباً أم إيجاباً، أو لا تكون كافية في ذلك. فإن كانت هويته كافية لزم من دوام تلك الهويّة دوام تلك الصفة سلباً أو إيجاباً. وإن لم

(1) سورة النجم، الآيتان 1 ـ 2.
(2) سورة الضحى، الآيات 1 ـ 3.
(3) سورة يسٓ، الآيات 1 ـ 3.
(4) وهم القائلون بأن الله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له، وواحد في أفعاله لا شريك له، انظر «الملل والنحل» ص 92.

تكن تلك الهوية كافية فحينئذ تكون ممتنعة الانفكاك عن ثبوت تلك الصفة وعن سلبها. ثم إن ثبوت تلك الصفة وسليها يكونان متوقّفَيْن على ثبوت أمر آخر وسلبه، والموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء وهويته سبحانه تكون موقوفة التحقق على تحقق علّة ثبوت تلك الصفة أو علة سلبها، والموقوف على الغير ممكن لذاته فواجب الوجود لذاته على الوجود لذاته، وهذا باطل، فثبت أنه سبحانه غير مفتقر لا في ذاته ولا في شيء من صفاته السلبية والثبوتية إلى غيره. وأما أن كل ما عداه مفتقر إليه فلأن كل ما عداه ممكن لأن واجب الوجود لا يكون أكثر من واحد والممكن لا بد له من مؤثِّر. ولا واجب إلا هذا الواحد. فإذن كل ما عداه فهو مفتقر إليه سواء كان جوهراً أو عرضاً، وسواء كان الجوهر لطيفاً أو كثيفاً.

وذهب جمهور من العلماء إلى أن تأثير واجب الوجود في إعطاء الوجود لا في الماهيات. فواجب الوجود يجعل السواد موجوداً أما أنه يستحيل أن يجعل السواد سواداً، قالوا لأنه لو كان كون السواد سواداً بالفاعل لكان يلزم من فرض عدم ذلك الفاعل أن لا يبقى السواد سواداً وهذا محال، لأنه يلزم على هذا التقدير أن لا يكون الوجود أيضاً بالفاعل وإلاّ لزم من فرض عدم ذلك الفاعل أن لا يكون الوجود وجوداً. وقد قالوا في ذلك إن تأثير الفاعل ليس في الوجود بل في جعل الماهية موصوفة بالوجود وهذا القول باطل من وجْهَيْن:

1 ـ إنّ وصف الماهية بالوجود ليس أمراً ثبوتياً، إذ لو كان كذلك لكانت له ماهية ووجود، فحينئذ يكون موصوف تلك الماهية بالوجود زائداً عليه فيلزم التسلسل وهو محال.

وإذا كان موصوف الماهية بالوجود أمراً ثبوتياً، استحال أن يقال لا

تأثير للفاعل في الماهية ولا في الوجود بل تأثيره في وصفية الماهية بالوجود.

2 ـ إن بتقدير أن تكون تلك الموصوفية أمراً ثبوتياً استحال أيضاً جعلها أثراً للفاعل وإلاّ لزم عند فرض عدم ذلك الفاعل أن لا تبقى الموصوفية موصوفية.

ظهر من الوجهَيْن أن الشبهة التي عرضوها غير مسلّمة ولو سلمت يلزم منها نفي التأثير والمؤثِر أصلاً. كما إن الماهية إنما صارت موجودة بتأثير واجب الوجود. وإن الماهيات إنما صارت ماهيات بتأثير واجب الوجود.

الزمـــان

القواعد المسلّمة في هذا الشأن:

من القواعد المسلّمة في هذا الشأن أن الفعل لا يضاف إليه شيء غير الزمان. فيقال: يوم يخرج فلان، ويوم يقع كذا. وجاء في القرآن: ﴿هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ (1)، و ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ﴾ (2).

والسر في ذلك أن الزمان ظرف الأفعال كما أن المكان ظرف الأعيان. وكما أن جوهراً من الجواهر لا يوجد إلاّ في مكان، فكذلك عرض من الأعراض لا يتجدد إلا في زمان. وقد قال جمهور الفلاسفة:

(1) سورة المائدة، الآية 119.

(2) سورة طه، الآية 102.

إن كان المكان جوهراً فله مكان آخر ويتسلسل الأمر، وإن كان عرضاً فالعرض لا بدّ له من جوهر، والجوهر لا بدّ له من مكان، فيدور الأمر أو يتسلسل. وإن لم يكن جوهراً ولا عرضاً فالجوهر يكون حاصلاً فيما لا وجود له وفيما لا إشارة إليه. والأمر ليس كذلك.

نظرية الزمان:

قالوا: إن كان الزمان غير متجدد فيكون كالأمور المستمرة، فلا يثبت فيه المضيّ والاستقبال. وإن كان متجدداً فإنّ كل متجدد فهو في زمان وذلك يستلزم أن يكون للزمان زمان آخر فيتسلسل الأمر. والتزامهم للقول بتسلسل الأزمنة أوقعهم في القول بقدم العالم، ولم يلزموا التسلسل في الأمكنة. وفرّقوا بينهما من غير فارق.

وذهبت طائفة من الفلاسفة إلى القول بالتسلسل في المكان والزمان وقالوا بالقدم وأزمان لا نهاية لها وبالامتداد وأبعاد لا نهاية لها وهم وإن خالفوا الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين في المسألتين فأنهم وافقوا الفلسفةَ الإسلامية في نظرية الزمان دون المكان.

مذهب الفلسفة الإسلامية في الموضوع:

إن الفلسفة الإسلامية لا ترى سبيل الالتزام في الأزمان وتقول: ليس قبل المتجدّد شيء. فإن قيل بعدمه قبله، أو قبله عدمه فالجواب أن القول بأن ليس قبله شيء أعمّ من القول بأن قبله عدمه لأنّا إذا قلنا مثلاً ليس قبل آدم بمائة رأسَ صدّقنا والتصديق بذلك لا يستلزم صدق القول بأن آدم قبله حيوان بمائة رأس، أو حيوان بمائة رأس بعد آدم لانتفاء ذلك الحيوان أولاً وآخراً وعدم دخوله في الوجود أزلاً وأبداً.

وردّ الفلاسفة على المتكلمين بأنكم تقولون الله شيء موجود وهو قبل العالم، وهذا يستلزم وجود شيء قبل العالم وأنتم تنكرون هذا اللزوم؟

وقد أجاب المتكلمون على هذا الردّ بأن المراد من قولنا ليس قبل المتجدد الأول شيء، معناه: ليس قبله بالزمان. وأما الله تعالى فليس قبله بالزمان، فقد كان الله ولا زمان. والزمان إنما وُجِد مع المتجدِّد الأول. والمراد من وجود الله قبل كل شيء غيره، كان الله ولم يكن شيء غيره. وليس معنى ذلك إثبات شيء بشيء ولا يثبت ذلك إلا بما ترومون إثباته. فإن غرضكم إثبات الزمان وهو مبني على المتجدّد الأول والنزاع في المتجدد. والفلاسفة يقولون ليس في الوجود متجدّد أول من قبل كل متجدد ومتجدد. والفلسفة الإسلامية لا تجعل ذلك دليلاً وإنما تورده بياناً لعدم الإلزام ولا يردّ عليها اعتراض إذا قالت بالحدوث ونهاية الأبعاد واللزوم والإلزام، وبذلك يصحّ القول الأول.

وإذا تصوّرنا هذا علمنا أن الزمان تارة موجود مع عرض وأخرى موجود بعد عرض، لأن يومنا هذا وغيره من الأيام كلها صارت متميزة بالمتجدد الأول له زمان هو معه. ولا جدال في أنّ الأمر الخفيّ يُعرَف بالوصف والإضافة. فإنك إذا قلت: غلام لم يُعرَف، فإذا وصفته أو أضفته وقلت: غلام صغير أو كبير أو أبيض أو أسود قرب من الفهم. وكذلك إذا قلت: غلام زيد قرب.

ولم يكن بدّ من معرفة الزمان ولا يُعرَف الشيء إلا بما يختصّ به. فإنك إذا قلت في تعريف الإنسان: حيوان موجود بعّدته عن الفهم، وإذا قلت: حيوان طويل القامة قرّبته منه. وكان يجب في الزمان أن يُعرَف بما

يختصّ به، لأن الفعل الماضي والمستقبل والحال يختص بأزمنة، والمصدر له زمان مطلق. فلو قلت: زمان الخروج، تميز عن زمان الدخول وغيره. فإذا قلت: يوم خرج، أفاد قولك يوم الخروج مع زيادة هو أنه تميز عن يوم يخرج والإضافة إلى ما هو أشدّ تمييزاً أولى.

والظاهر من هذا البحث أن الزمان يضاف إلى الفعل وغيره ولا يضاف لاختصاص الفعل بالزمن دون غيره. وذلك لأن الزمان تجدد بعد تجدّد، ولا يبقى بعد الفناء حياة أخرى، وبعد كل حركة حركة أخرى وبعد كل زمان زمان. وإلى هذا المعنى تشير الآية: ﴿كلّ يوم هو في شأن﴾ [الرحمان، الآية 29]، أي بعد الخلق، فهو دائماً وأبداً يخلق شيئاً بعد شيء.

الوجود الأزلي

دلّ القرآن على أنه تعالى أوّل لكلّ ما عداه، ودلّ البرهان أيضاً على هذا المعنى لأننا نقول: كلّ ما عدا الواجب ممكن وكل ممكن مُحدَث. فكل ما عدا الواجب فهو محدث، وذلك الواجب أول لكل ما عداه، لأنه لو وُجِد شيئان واجِبان لاشتركا في الوجود الذاتي ولتباينا بالتعيين، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيكون كل واحد منهما مُركّباً. ثم كل واحد من جزأيه إن كان واجباً فقد اشترك الجزآن في الموجوب وتباينا بالخصوصية، فيكون كل واحد من ذينك الجزأين أيضاً مركباً ولزم التسلسل. وإن لم يكونا واجبَيْن أو لم يكن أحدهما واجباً، كان الكل المتقدّم به أولى بأن لا يكون واجباً. فثبت أن كل ما عدا

الواجب ممكن وكل ممكن مُحدَث، لأن كل ممكن مفتقر إلى المؤثّر، وذلك الافتقار إما حال الوجود أو حال العدم. فإن كان حال الوجود فإما حال البقاء وهو محال لأنه يقتضي إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال. فإن تلك الحاجة إما حال الحدوث أو حال العدم وعلى التقديريْن فيلزم أن يكون كل ممكن مُحدثاً. فثبت أن كل ما عدا ذلك الواجب فهو محدث محتاج إلى ذلك الواجب، فإن ذلك الواجب يكون قبل كل ما عداه.

ثم إن العقل طلب بيان كيفية تلك القبليّة وفرضها في وجوه منها:

ـ قبليّة التأثير:

وهي غير مسلّمة لأن المؤثّر من حيث هو مؤثّر مضاف إلى الأثر من حيث هو أثر والمضافان معاً. والمع لا يكون قبل ولا يجوز أن يكون لمجرّد الحاجة لأن المحتاج والمحتاج إليه لا يمتنع أن يوجدا معاً.

ـ قبليّة الشرف:

وهي غير واردة إذ ليس المطلوب من هذه القبلية مجرّد كونه تعالى أشرف من الممكنات.

ـ القبليّة المكانية:

وهي باطلة وبتقدير ثبوتها فإنه يلزم تقدم المحدث على المحدث. وهذا أمر زائد فوق ما يستلزم كون أحدهما فوق الآخر في الجهة.

ـ القبلية الزمانية:

وهي باطلة لأن الزمان ممكن ومحدث وجميع أجزائه متعاقبة وكل ما وُجِد بعد العدم وعدم بعد الوجود فهو ممكن محدث. وإذا كان جميع أجزاء الزمان ممكناً ومحدثاً والكلّ متقدم بالأجزاء، فالمفتقر إلى

الممكن المحدث أولى بالإمكان والحدوث. فإذن الزمان بمجموعه وبأجزائه ممكن محدث. وتقدم موجوده عليه لا يكون بالزمن، لأن المتقدم على جميع الأزمنة لا يكون الزمان. وإلاّ فيلزم في ذلك الزمان أن يكون داخلاً في مجموع الأزمنة، لأنه زمان وأن يكون خارجاً عنها لأنه ظرفها والظرف مغاير للمظروف لا محالة. لكن كون الشيء الواحد داخلاً في شيء وخارجاً عنه محال. وماهية الزمان تقتضي السيلان والتجدّد وذلك يستلزم المسبوقية بالغير، والأزل ينافي المسبوقية، فالجميع بينهما محال.

فثبت أن تقدّم الفاعل على كل ما عداه ليس بالزمان البتّة. فإذن التقدم الذي يتطلّبه العقل هو غير تلك الصور بل هي صورة أخرى مغايرة لهذا. أما كيفيتها فليس عند العلم منها خبر لأن كُلَّ ما يخطر بالعقل فرضه لا بدّ أن يقترن به حال من الزمن. وقد دلّ الدليل على أنّ كل ذلك مُحال.

تقدم الأزل على اللاّيزال:

ليس الأزل شيئاً سوى الحق تعالى. فتقدّم الأزل على اللاّيزال يستدعي الامتياز بين الأزل وبين اللاّيزال. وهذا يقتضي أن يكون اللاّيزال له مبدأ وطرف حتى يحصل هذا الامتياز. لكن فرض هذا الطرف محال، لأن كل مبدأ فرضته فأن اللاّ يزال كان حاصلاً قبله، ذلك أن الطرف المفروض بأيّ مدّة كانت يكون من جملة اللاّيزال لا من جملة الأزل، فقد كان معنى اللاّيزال موجوداً قبل أن كان موجوداً أو هذا محال.

ومن غوامض هذا البحث أن امتياز الأزل عن اللاّيزال يستدعي

انقضاء حقيقة الأزل، وانقضاء هذه الحقيقة محال، لأن ما لا أوّل له يمتنع انقضاؤه وإذا امتنع انقضاؤه امتنع أن يحصل عقيبه ماهية اللاّيزال. فإذن يمتنع امتياز الأزل عن اللاّيزال وامتياز اللاّيزال عن الأزل. وإذا امتنع هذا الامتياز امتنع حصول التقدم والتأخّر.

والعقل إنما يعرف الشيء إذا أحاط به وكل ما استحضره ووقف عليه يصير مُحاطاً به، والمحاط يكون متناهياً والأزليّة تكون خارجة عنه.

الخلود الإلاهي

ذهب بعض المتكلمين إلى القول باستحالة كون الله أُخر، لأنه يكون كذلك لكل ما عداه، ولو بقي مع عدم كل ما عداه لكان عدم ما عداه إنما يكون بعد وجوده، وتلك البعدية زمانية، فإذن لا يمكن فرض عدم كل ما عداه إلاّ مع وجود الزمن الذي به تتحقق البعديّة. وترتّب على ذلك أن حال ما فُرِض عدم كل ما عداه أن لا يعدم كل ما عداه. وقال إن فرض بقائه مع عدم كل ما عداه محال. وهذه الشبهة قائمة على القول بأن التقدم والتأخّر لا يتقرران إلاّ بالزمان، وقد ذكرنا بطلانه.

أما جمهور المتكلمين فقد ذهبوا إلى التسليم بإمكان عدم كل ما عداه ما بقائه ومنهم من أوجب ذلك حتى يتقرر كونه تعالى آخر الكل، وهو مذهب جهم بن صفوان، فإنه زعم أن الله سبحانه يوصل الثواب والعقاب ثم يغني الجنّة والنار ولا يبقى مع الله شيء. فكما أنه كان موجوداً في الأزل ولا شيء معه، يبقى موجوداً في اللاّيزال أبد الآباد ولا شيء معه.

مذهب فلاسفة أهل السنّة في الموضوع:

إن إمكان استمرار الموجودات حاصل إلى الأبد بدليل أن الماهيات لو زالت إمكاناتها لزم أن يَنْقَلِبَ الممكن لذاته ممتنعاً لذاته. ولو انقلبت قدرة الله من صلاحية التأثير إلى امتناع التأثير لانقلبت الماهيات وذلك محال. فوجب أن يبقى هذا الإمكان أبداً. فإذن ثبت أنه لا يجب انتهاء هذه المحدثات إلى العدم الصرف.

وقالوا: إن الخارج منه إلى الوجود أبداً لا يكون متناهياً. وعوّلوا في إثبات إمكان بقاء العالم أبداً على إجماع المسلمين وظواهر الآيات ولكنهم اختلفوا في معنى كونه تعالى آخراً على وجوه.

فمنهم من قال: إن الله يفني جميع العالم والممكنات فيتحقق كونه آخراً، ثم يوجدها ويبقيها أبداً.

ومنهم من قال: إن الموجود الذي يصحّ في العقل أن يكون آخر كل الأشياء ليس إلا هو. فلما كانت صحة أخرية كل الأشياء مختصة به سبحانه وُصِفَ بكونه آخراً.

ومنهم من قال: إن الوجود منه تعالى يبتدىء ولا يزال ينزل وينزل حتى ينتهي إلى الوجود الذي يكون سبباً لكلّ ما عداه ولا يكون سبباً لشيء آخر. فبهذا الاعتبار يكون الحق سبحانه أولاً، ثم إذا انتهى أخذ يترقّى من هذا الموجود الأخير درجة بدرجة حتى ينتهي إلى آخر الترقي وبذلك تتم دورة التكامل وهناك الحق تعالى، فهو أوّل في نزول الوجود منه إلى الممكنات، وآخر عند الصعود من الممكنات إليه.

ومنهم المحققون، وهؤلاء يسلّمون الأمر إلى الله ويكلون علمه

إليه ويقولون في ذلك: إن ماهية الحق سبحانه غير معقولة للبشر البتّة. والإنسان لا يتصوّر ماهية شيء، إلا إذا أدركه من نفسه إما على سبيل الوجدان كالألم واللذة وغيرهما، وإما بحسب كنهه وحقيقته لسائر المحسوسات. وإمّا ما خرج عن ذلك فيتعذر تصور ماهيته. وهوية الباري غير معقولة للبشر وكل ما علموه عنه إما الوجود وإما السلوب، وهو أنه ليس بجسم ولا جوهر، وإما الإضافة وهو الأمر الذي من شأنه كذا وكذا، فهي غير معقولة. وأظهر الأشياء منه عند العقل كونه خالقاً لهذه المخلوقات ومتقدّماً عليها.

أصل المادة التي خُلِقَت منها الأشياء في نظر الأديان الكبرى

اتّفقت الأديان الثلاثة: البرهمية والمسيحية والإسلامية على أن الأصل في مادة الخلق والإيجاد هي كلمة. فقد ذهب البراهمة إلى القول حسب أصولهم أن برهم المعبود الأكبر الأزلي المطلق غير المتغير المرتفع عن الإدراك هو أصل كل الموجودات. وهو عبارة عن القوى الطبيعية الظاهرة والباطنة المتجمّعة في فردٍ خلق العالم بقوله «أوم» أي «كُنْ».

وجاء في إنجيل يوحنّا في الإصحاح الأول: في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله. هذا كان في البدء عند الله وكل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان.

وفي آخر سورة يسٓ قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1].

(1) سورة يس، الآية 82.

قال المعتزلة: مفهوم الآية أن المعدم شيء لأنه يقول لما أراده كن فيكون، فهو قبل القول له لا يكون.

ورأى الكرامية أن إرادة الله مُحدَثة بدليل قوله تعالى: ﴿إِذَا أَرَادَ﴾ فهو من حيث أنه جعل الإرادة زماناً، فإن «إذا» ظرف زمان، وكل ما هو زمان فهو حادث، ومن حيث جعل إرادته متصلة بقوله «كُنْ»، وقوله «كُنْ» متصلاً بكون الشيء ووقوعه ولكن الكون حادث وما قبل الحادث متصل به حادث.

وقال الفلاسفة: إرادة الله متصلة بأمره، وأمره متصل بالكون لكن إرادته قديمة، فالكون قديم ومكنوناته قديمة.

ما اتّفق فيه المعتزلة والكرامية:

قالوا: كلام الله حرف وصوت وحادث. لأن قوله «كُنْ» مؤلّف من حرفين والحرف من الصوت ويلزم أن يكون كلامه مؤلّفاً من الأصوات والحروف. وأما أنه حادث فلأنه زماني ومتّصل بالكون، والكون حادث.

رأي أهل السنّة:

قالوا: إن معنى كلمة «كُنْ» بيان لعدم تخلّف الشيء عن تعلّق إرادته به. فقوله: «إذا» مفهوم الحين والوقت. والمراد وجود الشيء حين تعلّق الإرادة به ولا دلالة فيها على أنه شيء قبل ما إذا أراد.

والشيء المراد حين تعلّق الإرادة به شيء موجود لا يريده في زمان ويكون في زمان آخر بل يكون في زمان تعلّق الإرادة. فإذن الشيء هو الموجود لا المعدوم. ولا يقال كيف يريد الموجود وهو موجود، فيكون

ذلك عين إيجاد الموجود وهو باطل كما علمت. فمفهوم قولنا: أراد ويريد وعلم ويعلم يجوز أن يدخله الحدث. وإنما نقول إن الله تعالى صفة قديمة هي ازرادة، وتلك الصفة إذا تعلّقت بشيء نقول: أراد ويريد، وقبل التعلّق لا نقول: أراد، إنما نقول: له إرادة وهو بها مُرِيد.

والتحقيق أنّ الإرادة أمر ثابت إن تعلّقت بوجود شيء، نقول: أراد وجوده، أي يريد وجوده، وهم قائلون بأن تعلّق الإرادة حادث.

ومما ذكرنا نعلم أن الكلام من حيث هو صفة إذا تعلّقت بشيء، مثل قولنا: قال، يقول. فتعلّق الخطاب حادث والكلام قديم. فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾، فيه تعلق وإضافة. لأن قوله تعالى: ﴿يقول له﴾ باللام للإضافة صريح التعلّق. ونحن نقول: إن قوله للشيء الحادث حادث، لأنه مع التعلّق، وإنما القديم قوله وكلامه لا مع التعلّق. وكل قديم حادث إذا نظرت إلى مجموعهما لا تجدهما في الأزل وإنما تجدهما جميعاً فيما لا يزال فله معنى الحدوث. ولكن، الإطلاق مُوهِم. ولا يقال المجموع حادث بدون بيان المُراد. فإن ذلك قد يفهَم منه أن الجميع حادث، بل المحقّق أن أحد طرفَيْ المجموع قديم الآخر حادث، ولم يكن الآخر معه في الأزل.

وأما القول بأن «كُنْ» من الحروف، فالمختار عندنا أن الكلام يُطلَق على معنيَيْن: ما عند المتكلّم وما عند السامع. ثم إن أحدهما يُطلَق عليه أنه هو الآخر. فإن الإنسان، إذا قال لغيره: عندي كلام أريد أن أقوله لك غداً، ثم إن السامع أتاه غداً وسأله عن الكلام الذي كان عنده أمس. فيقول له: إني أريد أن تحضر عندي اليوم. فهذا الكلام أطلق عليه المتكلم أنه كان عنده أمس ولم يكن عند السامع؛ ثم حصل عند السامع

بحرف وصوت. ويطلق عليه أنّ هذا الذي سمعت هو الذي كان عندي. ويعلم كل مدرك أن الصوت لم يكن عند المتكلم أمس ولا الحرف، لأن الكلام الذي عنده جاز أن يعبّر عنه بأيّ صوت وأيّ حرف وبأيّ لغة وهي مختلفة والكلام النفسي واحد. فإذن معنى قوله: هذا ما كان عندي هو أن هذه الآداة المشتملة على الصوت والحرف هي التي تؤدّي إليك ما كان عندي من المعاني النفسيّة، وهذا مجاز لأن الذي عنده ما انتقل إليه وإنما علم ذلك من السمع أو البصر بواسطة الصوت أو الكتابة أو الإشارة.

فالكلام الذي عند الله وهو صفة له، ليس بحرف على ما بان. والذي يحصل عند السامع حرف وصوت، وأحدهما الآخر، فإذا قيل قول علمنا بالبداهة أن هناك قائلاً وسامعاً. فقوله تعالى: ﴿يقول له﴾ اعتبرها من جانب السامع لكون وجود الفعل منه لذلك القول، فعبّر عنه بقوله: «كُنْ» الذي يحدث عند السامع ويحدث به المطلوب.

إنبات الإنسان من الأرض

قال الله تعالى في سورة نوح:

﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا * ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾ (1).

قال المفسّرون إن هذه الآية مُعبِّرة لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ (2). وقد بيّن في آيات أخرى أنه خلقنا من تراب وهو الأصل ثم

(1) سورة نوح، الآية 17.
(2) نفس السورة، الآية 14.

طوّرنا فيها إلى أن صرنا بشراً سويّاً. والمراد أنه تعالى أنبت الكلّ من عناصر الأرض، والإنبات صفة لله تعالى. والبشر لم يهتدوا إلى أصل تكوينهم والمادة التي خُلِقوا منها إلاّ بواسطة أخبار الله تعالى وهو أصدق القائلين. ومَنْ درس سلسلة الكائنات وعرف حلقاتها وتطوّراتها، أدرك سرّ إعجاز القرآن في رفع الغموض عن أكبر مشكلة علمية في التاريخ الطبيعي. ولم يكتف بإيراد هذه الحقيقة العجيبة، بل أردفها بقوله: ﴿ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾. والتأكيد بالمصدر الذي هو الإخراج يفيد لا محالة تكرّر الإنبات، فتدّبروا فهم هذه الآية.

فهل الإنسان هو مجموع هذا الهيكل أم شيء آخر؟ إنه ليس عبارة عن مجموع هذا الهيكل، بل الإنسان هو الشخصية المعنوية الموجودة من حين وجوده إلى حين وفاته. أما الهيكل المادي فأجزاؤه دائماً في التحلّل والذوبان. ومعلوم أن الباقي غير المتبدّل. وكل ما يقال عن الإنسان فهو وصف لتلك الشخصية الباقية، لا للأجزاء المتحلّلة.

الباب الخامس

الحكمة في أركان التصديق

- الطهارة
- الصلاة
- الزكـاة

الفصل الأول

الطهارة

فلسفة الطهارة

إن من أعمال الجوارح التي شرّعها الله في الدين الإسلامي الطهارة، وهي أساس من أسس العبادة وركن من أركان الطاعة.

نعلم أن أساس الحياة الصحّة، والصحة تستلزم شيئَيْن: النظافة والحركة. وقد شرع الإسلام في فروضه العملية هذين الشيئين. فلنتكلم أولاً في الطهارة:

لما كان الإنسان محاطاً من جميع جهاته بالسُّمَيّات والأمراض الفتّاكة، ولما كان جسمه عرضة لملايين من الميكروبات المتنوعة، شرع الله هذه الفريضة في الإسلام دفعاً لهذا الضرر العظيم. وقد أوضح البحث الطبّي عدم وجود جسم في الكون خالٍ من الميكروبات، وهذه السُّميّات والجراثيم تتنازع البقاء وتتجاذب موادّ الحياة لتحصل على ما تقتات به ويبقى وجودها بواسطته.

وكما أن المستنقعات محلّ أغذية الجراثيم، فكذلك الأجسام التي لم تستعدّ لمقاتلة تلك الجراثيم القاضية على حياة الجسم، لأن مسام الجلد إذا لم تظهر ولم تنفتح لا يمكنها القيام بوظائفها، وكذا الحبيبات

الدموية، فإن حركتها تتوقف عند مقاومة الميكروبات لها. ولما كانت النفس مجبولة على التردّد في الفصل لم يكلها الشارع للإنسان ولم يجعله مُخيّراً فيها، بل كان نصّاً إلاهيّاً واجب على الإنسان أداؤه واتّباعه. وإنّ تكرار الصلاة في اليوم مدعاة لتكرار الوضوء، وهو حمل على النظافة المطلقة. ولا شكّ في أن أعضاء الناس منها بارزة ومنها خفيّة، فتكرر غسل الأعضاء البارزة كل يوم إنما كان لإزالة ما يلتصق بها من الأقذار ولشدّة الاحتياط في الصحة. وأما طهارة الأعضاء الخفيّة فجُعِل ملازماً لخروج الشهوة لما في فرض تكراره كل يوم من العسر والحرج لفاعله.

وظائف الأعضاء في الطهار[1]:

1 ـ الفم:

شُرِع في الوضوء المضمضمة لتنظيف داخل الفم من القلح والأوساخ. ولا يخفى أن الفم من الأعضاء الرأسيّة، وقد جعله الله مصدراً للخير والشرّ والصحة والسقم وخصّ له وظائف عديدة عليها مدار الحياة إذ به تدرك الطعوم لذيذة كانت أو مكروهة وبه تحصل التغذية للجسم. فالأسنان للقطع والقضم والأضراس للمضغ والطحن والغدد للإفراز واللعاب لِلَتّ الطعام وازدراده واللسان للتذوّق وتكييف البطون. لذلك وجب على الإنسان أن يُعنَى به وبسلامته وحفظه، وقد تقرّر في قواعد حفظ الصحة تنظيفه من القلح وهي عشّ الجراثيم والميكروبات، وأكثر الأمراض التي تنشأ في المعدة مصدرها هذا القلح خصوصاً عند الهضم وكذلك بعض الالتهابات. فلذا أمرت الشريعة الإسلامية بغسله

(1) انظر عبد العزيز الثعالبي، محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان، **الحكمة في الغسل والوضوء**، ص 189 وما بعدها.

وجعلت ذلك من جملة العبادات، فنبّهت إلى أمره قبل أن تنبّههم إليه العلوم والفنون الصحية. فقد سنّت لنا غسل الفم وتطهير الأسنان وجعلت ذلك من جملة أحكام الوضوء الذي هو شرط في صحة الصلاة، والحكمة في ذلك وقاية الفم والجسم من الأمراض ومنع انتشار الروائح الكريهة التي تؤذي الجُلاّس.

2 ـ الخيشوم[1]:

هو آلة التنفّس والواسطة الوحيدة لنقل الهواء الجيد إلى المعدة. فإن المعدة تجتذب بواسطته في كل نفس لتراً من الهواء الجيّد. وهو مُولِّد الحموضة وتدفع لتراً أيضاً بدله من حامض الكربون والفحم. ولما كان هذا العضو الداعي الوحيد لإيصال الهواء النقيّ إلى المعدة بعد مروره منه شرع لنا الله تطهيره وجعله الدين من جملة أحكام الوضوء.

3 ـ مسح الأذنين:

هما آلة نقل الأصوات إلى الدماغ ونقل الأخبار والعلم إلى الذهن، فوظيفتها في تكوين حياة الإنسان وظيفة عظيمة. ولما كانت معرّضة للأوساخ والأقذار والذرّات الترابيّة التي تلتصق بها شرع الله غسلها تطهيراً لها من تلك الأقذار وتطهير ما يلتصق بالصِّماخ من الأوساخ.

4 ـ تنظيف الشعر وحكمته:

وهناك شيء آخر من مطالب النظافة وهو غسل الشعر. وقد شرع الله تعالى غسله في الاغتسال ومسحه في الوضوء، ولذا تجب العناية بتنظيفه، وعلاوة على ذلك ترجيله وإدهانه. فقد كان النبي ﷺ يدهن الشعر ويرجّله ويأمر به كما ذُكِر في شمائله الكريمة. فقد نقل عن أبي

(1) نفس المرجع، ص 191، الاستنشاق والاستنثار وحكمتهما.

هريرة بإسناد ضعيف: «من كانت له شعرة فليكرمها»، أي يغسلها ويرجّلها ويدهنها. وعن ابن حبّان بإسناد جيّد قال: «دخل رجل ثائر الرأس أشعث اللحية، فقال ﷺ: أما كان لهذا دهن يسكن به شعره. وفي رواية الطبراني أنه ﷺ كان لا يفارقه المشط». وفي حديث أنس أنه كان يسرّح لحيته في اليوم مرّتين. وذكر الغزالي في حديث عن عائشة قالت: «اجتمع قوم بباب رسول الله ﷺ فخرج إليهم بعد أن رجّل شعره وقال: إن الله يحبّ من عبده أن يتجمّل لإخوانه إذا خرج إليهم» وقد أنكر ابن عدي هذا الحديث.

5 ـ تنظيف البراجم والأنامل وتنقية ما تحت الأظافر:

لقد أوصت الشريعة المطهرة بتنظيف البراجم (وهي الغصون التي تعلو الأصابع). فقد روى الترمذي عن عبد الله بن بسر بسنده عن النبي ﷺ قوله: «نقّوا براجمكم»، أي معاطف الغصون التي تجتمع فيها الأوساخ.

كما تجب العناية بالأنامل وتنقية ما تحت الأظافر. فقد أمرنا النبي ﷺ بتنظيف الأنامل وتقليم الأظافر وتنقية ما تحتها. روى ابن عباس رضي الله عنه قال:

«أبطأ الوحي، فقالوا: يا رسول الله لقد أبطأ عنك جبريل، فقال: ولِمَ لا يبطىء وأنتم لا تستنون ولا تقلمون أظافركم ولا تقصّون شواربكم ولا تنقّون براجمكم».

فالذي يتبيّن لنا من هذا أن النظافة الكاملة والصحة الجيدة للإنسان لا تحصلان إلاّ بتوفّر هذه الأمور في حياة الإنسان وأعماله. ومع الأسف فقد تركنا ما أمر الله تعالى به وبدل أن نتمسّك بها ونعمل بمقتضاها،

ضربنا عنها صفحاً وتمسّك بها غيرنا، حتى أقاموا لها علوماً خاصة لتقريرها وجعلوها من الطبابة في إزالة هذه الأمراض، كأمراض الأنف والأذنين إلى غير ذلك.

فقد تنكّرنا لديننا وجهلناه وأهملنا كل شيء حتى أصبحنا مضطرين لأن نأخذ من غيرنا ما هو لنا كأنه شيء جديد، وربما ترى بعض المتعنّتين منّا ينكرون استردادنا لبعض هذه الأعمال ويرون فاعل ذلك مستجمعاً لصفات المذام، كأن ديننا غريب عنا، وغريب جداً، كما أخبر به النبي ﷺ قبل ثلاثة عشر قرناً.

فيجب علينا أن نتّبع هذه الطريقة في حياتنا إما تديّناً وإمّا انقياداً للعلم وخضوعاً له. أما التجافي عن هذه القواعد الصحية فلا يدلّ إلاّ على جهل وفقد البصيرة في الدين.

الفصل الثاني

الصــلاة [1]

لا يخفـى أن للصـلاة تـأثيـراً عظيمـاً فـي حيـاة الفـرد والهيئـة الاجتماعية. وهذا التأثير قسمان: منه ما هو مادي يتعلّق بالجسم وما إليه، ومنه ما هو معنوي متعلّق بتكييف الروح وعلاقتها وتأثيرها في الجسد.

القسم الماديّ وموضوعه

التربية العضوية والتربية النفسية والتربية الاجتماعية.

1 ـ التربية العضويّة:

لا يخفى أن الأعضاء تحتاج إلى حركة وتمرين واعتياد على حركات عضلية تقوّي الأعضاء وتمرّنها على العمل، فتجعل الجسم نشيطاً خالياً من شوائب المرض والفساد والعلل الطارئة على حياة البدن. فإذا خلا من هذه الجراثيم تنشط الحركة البدنية ويُصفّى الدم وتسهل عملية الدوران في الجسم، فتنشط الروح فضلاً عن الجسم وبذلك ينال المرء المصلحتين: مصلحة الروح والبدن، فضلاً عمّا يناله العبد من

(1) محاضرات. . . المرجع المذكور، ص 198 وما بعدها.

الثواب في عبادته هذه لخالقه تعالى.

2 ـ التربية النفسية:

تعويد النفس على الثبات والإرادة. فإن الإنسان محتاج إلى دافع يكوّن له إرادة قوية وحركة بالمراس، وتتكون الإرادة من عوامل كثيرة منها الحاجة ونزوع النفس إلى طلب التي تضطرّ إليها من الماديات بحكم الضرورة.

ولكن هنا أموراً لا يشعر الإنسان بها بنفسه، منها تربية النفس على المران والاستمرار، وحركة الاستمرار لا يقتاد الإنسان إليها إلا بطريق التعليم. فالشريعة الإسلامية أمرت بالصلاة أداءً لهذا الواجب لأن الإنسان من تلقاء نفسه لا يشعر بوجوب أداء الصلاة وتكرارها لأنها لم تكن من وظائفه العادية التي يلزم بها نفسه، فإجباره عليها فيه حركة صحية دائمة فيتعوّد مداومة العمل وممارسة الأشغال دون تركها، حتى تصبح عادة دائمة يصعب تركها. ومن هنا تتولّد للإنسان قوة تسوقه إلى الطاعة والاستمرار في العمل فيتكوّن له خُلُق جديد وهو خلق الاستمرار والثبات. وحركة الاستمرار تولّد في الإنسان الإرادة وتقويها على متابعة الأشياء بدون ترك. ولما كانت النفس مجبولة على التردّد في العمل أُلزِمنا بتقوية الإرادة وإتيان الحركات الدائمة كالصلاة، تعليماً لنا على الثبات.

3 ـ التربية الاجتماعية:

لا يخفى أن تكوين الوحدات وإيجاد المجتمعات يتوقّف على بواعث وغايات، فلذا نرى في قانون الجمعيات دائماً يتكلمون قبل كل شيء على الباعث والغاية. ولما كانت البواعث كثيرة، فمن الصعب جعلها مرجعاً لتكوين البواعث في نفوس الناس. فجعل الله تعالى الصلاة دافعاً قوياً لاجتماع الناس على غاية سامية ودافع شريف. فالناس مهما

اختلفت أميالهم وأهواؤهم مجبورون على الاجتماع في محل واحد لغاية واحدة وهي الصلاة التي تجمع كلمتهم. وهذا الاجتماع يكون الداعي الأكبر للتفاهم والوفاق وإزالة المنازع الجنسية من النفوس من كثرة الأحقاد.

وهذا الاجتماع يكون من أقوى الروابط بين الناس ويكون الداعي الأعظم للوفاق والاتحاد، أولاً لأن هذا المحل لم يكن ملكاً لأحد فيتقرّب به واحد دون الآخر، ويختصّ به هذا دون ذاك، بل بيت الله وملكه. ثانياً لأن في هذا الاجتماع يتصل التحابب بين القلوب وتتمكّن روابط الأخوّة بين الناس. فأيّ مجمع بشري أطهر وأرقى من هذا الاجتماع المبني على خلوص النية وسلامة النفوس وطهارتها من كل خبيث؟ وأيّ مجتمع أقدس وأطهر من هذا المجتمع؟.

4 ـ التربية الروحية:

وهناك شيء أعلى من الكل وهو التربية الروحية. فحسب بعض المذاهب إن الصلاة الخالية من الخشوع باطلة، والخشوع استحضار النفس والتجرد عن الأهواء والشهوات، مع اعتقاد المصليّ بالمثول بين يدي خالقه في حالة الالتجاء إليه والاحتماء به، وأن يعبد الله كأنه يراه. فهذه الخاصيات تنزع عن الروح كل ما هو منافٍ لآداب الإسلام الروحية، فيكون الإنسان كاملاً، فإذا تكرّرت هذه الأحوال في اليوم عدة مرات، كانت غاية في التهذيب والسلامة من كل دنس ورجس. وقد ذُكِر للنبي ﷺ أن بعض أناس يأتون بأعمال مخالفة للشريعة، فقال: «أيصلّون؟» فقالوا: نعم! فقال: «دعوهم فإن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر». ومن هنا نعلم علاقة الصلاة بتهذيب الروح وصيانتها من كل ما يخالف التربية ومن الأخلاق الفاسدة وبعدها من الفضائل والكمالات.

القسم المعنوي:

قدّمنا في القسم الأول أن الجسم يتألّف من أعضاء كثيرة بعضها ظاهرة وهي آلات الجسم ووسائط العقل، وقد خلقها الله تعالى للقيام بوظائفها على الوجه الأكمل. والحكمة من التكاليف الإلاهية غايتها إصلاح تلك الأعضاء كلها. وهي لا تظهر ببداهة النظر، لكنها تظهر لنا بعد التحليل والتعليل والاستنتاج. ومن أعظم التكاليف الصلاة لاشتمالها كما أسلفنا على الهدايتَيْن: هداية الجسم من حيث تقوية وظائف الأعضاء وترتيب الحركات وتنشيط الأعصاب. وهداية الروح من حيث الخشوع والإخلاص. ومناط الهدايتين سوق الناس إلى الخير والسعادة في الدارَيْن. والروح كناية عن الجوهر، والجوهر المعنوي القائم بالإنسان، وهو مؤلّف من أعضاء كثيرة منها ما هو معلوم ندركه بأثره في النفس ومنها ما هو خفيّ لم يزل العلم عانياً باستكشافه. لذلك لا يمكننا الاكتفاء بتعليل التكاليف الإلاهية بآثارها البادية في الأعضاء وحركات الجهاز، بل لا بد أن تكون مُعلّلة أيضاً بغيرها مما لم يزل خافياً علينا إلى الآن.

فإن الله تعالى لما أمرنا بالصلاة طلب إلينا أن نأتي بها على الوجه الأكمل المطابق للمصلحتين الباطنة والظاهرة. فقال: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّقُوهُۚ﴾ (1). والتقوى كما لا يخفى هي من أفعال القلوب، والمعنى أقيموا الصلاة على الصورة الكاملة المشروعة المطابقة للإصلاح الجسدي والنفسي. وقال في معرض التنبيه إلى أثرها في إصلاح الروح: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ﴾ (2)، أي أنهما العون للمؤمن على ما

(1) سورة الأنعام، الآية 72.

(2) سورة البقرة، الآية 153.

يلاقيه من مشاقّ الحياة وتكاليفها في سبيل الحق وإقامة الدين وإعلاء شأن الملّة والمدافعة عن النفس والأوطان ورفع الكلل والوهن عن العزائم ومقاومة ذلك كله وما يعرض من المصائب للصبر والصلاة، تنويهاً بتأثيرهما في النفس، فكأن الله يقول إن المصلّي لا يكون أبداً خفيف القلب ولا قليل الثقة. أما غير المصلّي فمن شأنه أن يكون جزوعاً هلوعاً مزلزل اليقين.

وليس المراد من الصلاة الإتيان بالحركات والأقوال فحسب، بل أيضاً التوجه إلى الله تعالى واستجماع النفس واستغراقها في الطاعة ومداومة العمل. والسرّ في ذلك أن سنن الله تعالى لا تتمّ في هذا الكون ولا ينجح صاحبها إلاّ بالثبات والاستمرار. وأعمال الجوارح لا تكفي وحدها إذا لم تتوازن مع القلب، فإن من شأن الصلاة تنشيط النفس والجسد معاً وقلب الطباع السقيمة والاستعانة عليها بالغرائز السليمة. وعلامة ذلك أن يكون الله غالياً على نفس المصلي فلا يحذر ولا يخاف أحداً سواه.

ولا شكّ أن الصلاة خير وقاء للإنسان من الشرور والآفات. فقد قال جلّ من قائل: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [1]. ووجه اختيار المحافظة على الحفظ، لأن الصيغة تفيد المشاركة في الفعل أي (الحلف) بين المصلّي والصلاة. فكأن الله يقول: احفظوها تحفظكم من الفحشاء والمنكر ومن البلاء والإحَن، بتنزيه نفوسكم وتقوية عزائمكم. لذلك وأمثاله جعلها الشارع مع الزكاة شرطاً لصحة الإسلام. وأُخُوَّة الدين في آية التوبة عند الكلام عند المشركين، فقال تعالى: ﴿فَإِن تَابُواْ

(1) سورة البقرة، الآية 238.

﴿وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِي ٱلدِّينِ﴾[1]. وهي صريحة بأن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة هما من أقوى دعائم الإسلام: فالصلاة لتقوية الجسم والروح معاً، والزكاة لإقامة الملّة وكفالة النظام وتحقيق أمن وسلامة الهيئة الاجتماعية.



علمنا فيما تقدّم أثر الصلاة في إصلاح الجسم، وهنا يجب علينا أن نعلم أثرها في إصلاح النفس. فقول المصلي: «الله أكبر» في فاتحة الصلاة وفي حركة الانتقال من عمل إلى عمل، يكسب المصلّي من الخشية والشعور بجلال الله ويكون أكبر وأسمى من كلّ شيء يشعر همم الإنسان وما يشعر قلبه بالحرية ويفكّ إرادته من كل قيد. وفي قراءة الفاتحة من الثناء على الله تعالى وتذكّر رحمته والاعتراف بربوبيته ومعاهدته على ألاّ يعبد سواه ودعائه لأن يهدينا صراطه المستقيم وكل ما نقرأه من القرآن بعد الفاتحة له آثار محمودة تختلف باختلاف الآيات وأغراض القرآن وما اشتملت عليه من العلوم والحِكَم والعظات والهدايات. وفي الركوع استجماع للنفس للإقبال على الله سبحانه وتعالى بحيث لا يشعر بسلطان عليه سواه. وفي السجود اعتراف له بالعبودية والتقديس وتجريد للقلب من الأهواء والأمراض. ومن هنا ندرك حاجة النفس إلى الصلاة المزكّية للقلب.

تأثير الصلاة في الحياة الاجتماعية:

1 ـ النقطة الأولى من الحياة الاجتماعية هي إيجاد مركز يكون مطمحاً لآمال وأعمال المسلمين تتّجه إليه أنظارهم دوماً وأبداً. وهذه

(1) سورة التوبة، الآية 11.

الحكمة في جعل الكعبة المشرّفة قبلة لجميع المسلمين حتى تكون آمالهم ورغباتهم واحدة منحصرة حول اتّجاه واحد عام ومجتمع عظيم لتدابيرهم وتفكيرهم. ولكن الاستبداد والمفاسد الاجتماعية التي تغلّبت على المسلمين ودسائس أعداء المسلمين صرفتهم عنها فأضاعت الفائدة من الحكمة الشرعية. ولذلك يجب على المسلمين إذا أرادوا أن يستعيدوا مجدهم أن يرجعوا أنظارهم إلى الكعبة.

2 ـ جعل الله اللغات حفاظاً للأمم، فكل أمة تبقى وتعيش وتنمو ببقاء لغتها، وإذا ضاعت اللغة من أمّة فإن تلك الأمة تنقرض لا محالة. فالتاريخ أكبر دليل يرينا أن اليونان والكلدان وأمثالهما من الأمم التي تسلّطت عليها عوامل مضادّة لقوام حياتها إنما انقرضت بانقراض لغتها... ولكن الله تعالى لما أراد إبقاء الأمة العربية جعل لغتها شعاراً لعقائدها وعبادتها. وقد أجمع المسلمون على أن الدين الإسلامي لا يؤخذ إلاّ باللغة العربية. فموضوعاته المتعلقة بالعبادات والمعاملات كلها باللغة العربية، فلا يستطيع أحد أن يأخذ تعاليم هذا الدين إلاّ باللغة العربية، وذلك مما يعزّز دوامها ورسوخها. ومما يبقيها: هي الصلاة فأنه لا يجوز القراءة فيها إلاّ بالعربية. وكذا خطبة الجمعة والعيدَيْن. ولذا أجمع أيمّة المسلمين والمجتهدون على عدم صحة الصلاة بغير العربية.

وبهذا تحكّمت اللغة العربية من قلوب المسلمين وبقيت سائدة في ربوعهم وستبقى ما بقي الإسلام.

تكييف الرئاسة في النظام الاجتماعي:

لا يخفى أن أكبر مشكلة اجتماعية تعرض للبشر هي مشكلة الرئاسة. فالأمم المنحطّة نجدها دائماً خاضعة للرئاسة الطبيعية، رئاسة

القبيلة أو العشيرة أو العائلة أو رئاسة التغلّب التي يكون ملاكها الجبروت والسلطان. ولحلّ هذه المشكلة أوجد الإسلام نظام الإمامة في الصلاة.

ولا يخفى أن الإمام الراتب هو من جملة الأوضاع الدولية التي ظهرت في الإسلام. ولكن الإمامة في الإسلام موكولة في الأصل إلى اختيار المسلمين. فقد جاء في الحديث الشريف أن الرسول ﷺ قال: «أئمّتكم شفعاؤكم فاختاروا من يشفع لكم». وهي من أوّليات النظم السياسية التي جاء بها الإسلام لقلب الأوضاع الجاهلية وبثّ روح القدوة والطاعة والانقياد في النفوس.

ولم يشترط الإسلام في الأيمّة أن يكونوا من ذوي العصبيّة والرئاسة والجاه، بل اشترط فيهم شروطاً معقولة سهلة وهي: العلم والحريّة والعدالة والبلوغ وسلامة الأعضاء الظاهرة والباطنة. وقد وضع الإسلام هذه الشروط، تنبيهاً للناس على أن الرئاسة ليست متاعاً يُحاز بالتغلّب أو الإرث، بل هي حقّ اجتماعي يناله المرء باستحقاقه وأهليته، وإذا أدرك الشأن في الرئاسة في أداء شعيرة دينية، فلا شك أنه يدرك بالأحرى أن تكون جارية على هذا المنوال في الأمور الدنيوية، فيقيس عليها كافة الوظائف اللازمة للحكومة [1].

---

(1) محاضرات... المرجع السابق، ص 202.

الفصل الثالث

الـزكــاة

(الركن الثاني من أركان التصديق)

تمهيــد

بحثنا في محاضرة سابقة [1] في هيكل النظام التعاوني الذي أوجده الإسلام لكفالة وسعادة ورفاهية الأمم، وأمطنا اللثام عن الروح التي تطهّره وتزكّيه، وقلنا وقال العلم إنه خير ما أُخرج للناس، وهو وإن تركه المسلمون وهجروه بسبب جهلهم وضعف نفوسهم عن حمل ذلك السرّ الإلاهي العظيم، فسيكون مثابة للعالم وسيرجع إليه المسلمون بدافع التقليد لأوروبا الحريصة منذ قرون على بعث نظام تعاوني يكفل راحة البشر ويضمن هناءهم. وها هي تسير بخطى واسعة نحو ما شرعه الإسلام قبل ثلاثة عشر قرناً من نظام الزكاة المجعولة على رؤوس الأموال.

فرضيّة الزكاة:

قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [2]، وقد قرن الزكاة

(1) محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان: الزكاة، ص 208 وما بعدها.
(2) سورة البقرة، الآية 43.

بالصلاة في اثنين وثلاثين موضعاً من الكتاب المجيد تنبيهاً على قيمتها في الإصلاح المالي. وإيجاد الأمن والاطمئنان في النفوس وهو يقول: هاتان الفريضتان واجبتان فأدّوهما إلى الله تعالى.

وكنّا قدمنا حكمة تشريع الزكاة وما لها من الأثر قديماً وحديثاً في تحرير الأمم ورفع الظلم عنها وصوّرنا مبلغ الحاجة في تكوين القوات العامة للحفاظ والتمدين. وما ذكرناه من أثرها كافٍ لبيان حكمة مشروعيتها في الإسلام وهي واجبة في مال كلّ مسلم عاقل عند بعض الأئمة، وبالغ عند آخرين.

تحليل لفظ الزكاة:

أصلها لغة: النمو والتثمير والزيادة، ومن ذلك قيل: زكا الزرع إذا كثر وزكت النفقة إذا كثرت. ويقال أيضاً: زكا الفرد إذا صار زوجاً. وتكون أيضاً بمعنى التطهير. والنكتة أن لفظ الزكاة في لسان الشارع شامل للمعنيَيْن: النموّ والتطهير، لأنها جالبة للأمن، قاطعة للظلم، كافلة للرفاه. قال تعالى لنبيّه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (1). وقال تعالى مُحذّراً من إمساكها: ﴿وَأَنفِقُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ (2). قال حذيفة بن اليماني: من التهلكة ترك النفقة في سبيل الله تعالى. وقال ابن عباس رضي الله عنه: ليس التهلكة أن يُقتَل الرجل في سبيل الله، ولكن الإمساك عن النفقة وتعطيل الجهاد، أي المشروعات العامة العائدة بالفائدة على أفراد الملّة. وقد فرض تعالى وعيداً على المقصّرين في أدائها فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ

(1) سورة التوبة، الآية 103.
(2) سورة البقرة، الآية 195.

﴿وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [1].

فرض الزكاة:

هي جماع ما فُرض على المسلمين في أموالهم للمصالح العامة العائدة لصيانة الأمة وإعلاء شأن الدين. وهي واجبة على كل مسلم حرّ ملك النصاب وحال عليه الحول. وزاد الحنفيّة على ذلك العقل والبلوغ.

أصناف الزكاة:

تجب الزكاة في الأصناف التي عليها مدار الثروة والنفع العام. فتجب في النعم السائمة وهي: الإبل والبقر والأنعام، وفي المستنبتات المقتاتة مثل الحبوب والتمر والزبيب. وتجب في النقدَيْن (الذهب والفضة) ومال التجارة وفي الركاز والمعدن، وفي زكاة الفطر.

الحقوق الاجتماعية الأخرى على المال:

ليست الزكاة هي كلّ الحق الشرعي المترتّب على المال، بل هناك حقوق أخرى حضّ عليها الشارع وندب إليها لكنه لم يفرضها إنما أوكلها إلى همّة المسلم يقوم ببذلها حسب شعوره ومستطاعه وتقديره للحاجة الداعية إليها. فقد قال تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [2]. فجعل الجهاد بالمال مقدّماً على الجهاد بالنفس، تنويهاً بفضله وأنه أجدى وأعلى من التضحية بالنفس. وقال جلّ من قائل: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [3]، إشعاراً بأن البلوغ إلى أسمى مراتب الكمال التي جماعها البرّ، لا يتأتّى بغير إنفاق، وأن المال لا يُكتسَب

---

(1) سورة التوبة، الآية 34.

(2) سورة التوبة، الآية 41.

(3) سورة آل عمران، الآية 92.

للادّخار والزينة والتعالي بل للإخراج والإنفاق في المصالح اللازمة للملّة.

ونحن إذا لفتنا بصرنا إلى مبدأ تاريخ الإسلام نجد بناء هذه الملّة لم يُشيَّد إلاّ على أساس الكرم والإنفاق. ولنا في مثل الصحابة رضوان الله عليهم أقوى دليل، فلولا بذلهم ما قام هذا الدين. فقد ثبت من طرق صحيحة أن أبا بكر الصديق تصدّق بجميع ماله في سبيل تقوية الملّة الإسلامية، ولما سأله النبي ﷺ: ما أبقيت لأهلك؟ قال: «الله ورسوله». وجاء أن عمر بن الخطّاب بذل نصف ماله وأن عثمان لم يدّخر وسعاً في بذله. وروى عروة بن الزبير أن عائشة تصدّقت بخمسين ألفاً وأن درعها لمرقّع.

وقد ذهب جماعة من التابعين إلى أن في المال حقوقاً سوى الزكاة كالنخعي والشعبي وعطاء ومجاهد. وسئل الشعبي: هل في المال حقّ سوى الزكاة؟ قال: نعم! أما سمعت قوله عزّ وجل: ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ﴾(1). واستدلّوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾(2). وقالوا إن هذه الآيات غير منسوخة بآية الزكاة، بل هي داخلة في حقّ المسلم على المسلم، ومقتضاه أنه يجب على المُوسر مهما وُجِدَت الحاجة المستلزمة للإنفاق الزائد عن الزكاة ألزمته. وقال العلماء إن حاجات الأمة هي من فرض الكفاية تجب في أموال المسلمين ولو قرضاً. ولا يخفى أن الاقتراض نزول إلى الدرجة الأخيرة من الرحمة، وهي درجة الذين يقتصرون على الواجب فلا يزيدون عليه ولا ينقصون عنه، وقد فسّر ذلك بعض العلماء بالشحّ

(1) سورة البقرة، الآية 177.
(2) سورة البقرة، الآية 3.

المطاع الوارد في قوله ﷺ: «ثلاثٌ مُهْلِكات: شحّ مُطَاع وهوىً مُتَّبع وإعجاب المرء بنفسه». وقال تعالى: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[1]. ولا تزولْ صفة الشحّ والبخل من النفس إلاّ بحملها على البذل والتعوّد بإخراج المال، لأن حبّ الشيء لا ينقطع إلاّ بقهر النفس على مفارقته حتى يصير ذلك اعتياداً، والصدقة بهذا المعنى تظهر من خبث البخل واللؤم. قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[2]، والطهارة تكون بقدر البذل والفرح بإخراج المال وإنفاقه في مصالح الأمة.

(1) سورة الحشر، الآية 9.

(2) سورة التوبة، الآية 103.

الباب السادس

حكمة التشريع الإسلامي

مدخـــل

تحدّثنا في الفصول السابقة عن النظم التي تتألّف منها وحدة الأمم، وبيّنا الطريقة الحديثة التي ابتكرها الإسلام، وقلنا إنه أتى إلى العالم بنظام جديد أخرج به حقوق البشر من المضائق المحدودة بالعِرق واللّغة والوضع الجغرافي وجعلها قواعد عالمية تنطوي تحت لوائه القوميات والممالك والأديان، مركّزاً على حسن العقيدة وقوّة الإيمان. ثم بحثنا في التكاليف التي تجعل الفرد قوّة عاملةً في المجتمع وعمله ملتحماً بالنظام العام وهي أركان التصديق: الصلاة والزكاة والصيام والحجّ [1]. وقد شرحناها شرحاً وفّانا بالمقصود، وأظهرنا في غضونها من الحِكَم والأسرار المقتضية لإصلاح الفرد وترقية المجتمع.

وسنبحث فيما يلي في الحقوق السياسية العامّة التي وضع تعاليمها الإسلام وجعل لها قواعد راسخة في تنظيم الهيئة الاجتماعية.



(1) انظر حول الصلاة والزكاة الباب الخامس من هذا الكتاب، وحول الصيام والحج «محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان» من ص 217 إلى ص 227.

توطئـــة

الحكمة في نظر الإسلام

الحكمـة هـي العمـل بـأسـرار الكتـاب وروح التنزيـل. فـإن الـديـن الإسلامي مع احتوائه على العقائد وأمّهات الفضائل وأصول الأحكام، لكنّه لم يفصّل لنا طريقة السير في تشكيل هيئة الحكومة ونظام الحكم ولم يبيّن لنا ترتيب القوانين ولا تنظيم الجيوش وطرائق الدفاع ولم يضع لنا نظاماً للعائلة ولا ترتيب المحاكم ولا ضبط لنا قواعد تعيين الموظفين ومناهج التعليم، بل ترك ذلك للإسوة ودافع الحاجة بعد المعرفة وفهم القواعد العامّة التي جاء بها الكتاب المجيد. وقد كانت السنّة كافلة لبيان ذلك التفصيل سيرة النبي في بيته ومع أصحابه في الإقامة والسفر وفي السلم والحرب وفي حال الضعف والقوّة والقلّة والكثرة. فالسنّة العملية المتواترة هي التي كفلت لنا تفصيل ما أجمله القرآن وإظهار ما في أحكامه من الأسرار والمنافع.

ولولا ذلك لما كانت التكاليف القوليّة المجملة كافية لانتقال الأمّة العربية من طور الخشونة والشتات والفرقة والعداء والجهل والأميّة إلى طور التمّدن والائتلاف والاتحاد والتآخي والعلم وسياسة الأمم.

أجل! فإن السنّة هي التي علّمت العرب كيف يهتدون بالقرآن ومرّنتهم على العدل في الأحكام والاعتدال في الأمور والأحوال. كلّنا يعرف الحلال والحرام ويفقه النصوص. ويعلم المآخذ ويدرك المناط ولكن قلّما نرى أحداً يعمل بعلمه، والسرّ في ذلك أن الأكثرين يعرفون الحكم دون الحكمة فهم لا يفقهون لِمَ كان هذا حراماً ولِمَ كان هذا مُباحاً، ولا تنفذ أفهامهم في الحكم فتصل إلى كنهه وتفقه سرّه فتعلم علماً تفصيليّاً ما وراء المحرّم من الضرر لمرتكبه وما وراء الواجبات والمندوبات من الفوائد والمنافع العامة والخاصة. ولو علموا ذلك وفقهوه بالتربية عليه وملاحظة آثاره كما عرف ذلك الصحابة وأخذوه عن الرسول فخرجوا من ظلمة الجهل والإبهام في المعرفة إلى نور الحقائق والتفصيلات حتى تكون الجزئيات مشرقة واضحة، لكان هذا العلم مُعيناً لهم على إحلال الحلال بالعمل وتحريم الحرام بالترك. فقد أوقف النبيّ أصحابه على فقه الدين ونفذ بهم إلى سرّه، فكانوا علماء، حكماء، نجباء، عدولاً. حتى كان أحدهم ليحكم المملكة العظيمة فيقيم فيها العدل ويحسن السياسة، وهو لم يحفظ من القرآن إلاّ بعضه ولكنّه فقهه حقّ فقهه.

فأوّل ما فعله النبي ﷺ هو أن دعا الناس إلى الإيمان بما تلا عليهم من آيات الله تعالى ودلائل توحيده، وإلى الاعتقاد بإعادة الناس ليوم لا ريب فيه يُحاسب فيه كلّ نفس بما تسعى. فأجاب الناس دعوته بالتدريج، وكلّ من انضمّ إليه كان يقتدي به في أخلاقه وأعماله. ولم تكن هناك أحكام ولا شرائع، ثم شُرِعت الأحكام بالتدريج فالتزكية والتربية المثلى بالتأسّي به.

الفصل الأول

الحقوق السياسية للمجتمع الإسلامي

1 ـ تحرير البشر من الحكم الكيفي

قال تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ (1).

ما قيل في نزول هذه الآية:

رُوِي عن ابن عباس رضي الله عنه قال أبو رافع القرضي ـ من يهود بني قريضة ـ حين اجتمع الأحبار من اليهود والنصارى من أهل نجران عند رسول الله ﷺ ودعاهم إلى الإسلام، قالوا له: أتريد يا محمد أن نعبدك كما تعبد النصارى عيسى بن مريم؟ فقال رجل نصراني يقال له الرئيس: أَوَذا تريد منّا يا محمد وإليه تدعونا؟ فقال الرسول ﷺ: معاذ الله أن نعبد غير الله أو نأمر بعبادة غيره، ما بذلك بعثني ولا بذلك أمرني (أو كمال قال). فأنزل الله تعالى هذه الآية.

ونقل الإمام الرازي أن اليهود لما ادّعوا أن أحداً لا ينال من درجات الفضل والمنزلة ما نالوه، قال لهم تعالى إن كان الأمر كما قلتم

(1) سورة آل عمران، الآية 79.

وجب ألاّ تشتغلوا باستعباد الناس واستخدامهم، ولكن يجب أن تأمروا الناس بالطاعة لله والانقياد لتكاليفه، وهذا الوجه يقبله لفظ الآية. فإن قوله: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ مثل قوله: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ (1). فيعتقدون فيهم ما لا يسوغ لهم اعتقاده إلاّ بالله من تشريعهم وتأليههم وتحليلهم وتحريمهم.

وقال الإمام أبو بكر ابن العربي:

حرّم الله تعالى على الأنبياء أن يتّخذوا الناس عباداً يتألّهون لهم، ولكن ألزم الحقّ بطاعتهم. وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يقولنّ أحدكم عبدي وأَمَتي، وليقل فتاي وفتاتي. ولا يقل أحدكم ربّي وليقل سيّدي».

وسواء صحّ ما رواه ابن عباس أو ما ذكره الرازي فمعنى الآية صريح في قطع جراثيم الاستبداد وإبطال ذرائع الاستعباد واستئصال الحكم الكيفي. فكأنه سبحانه يقول وهو يأمرنا ويعلّمنا: ليس من شأن البشر الذين يؤتيهم الله الكتاب والحكم والنبوّة أن تحدّثهم أنفسهم بالطغيان فيطلبون من الناس أن يكونوا عباداً لهم من دون الله. هذا في حقّ الأنبياء الذين عصمهم الله وأيّدهم بالوحْي، فكيف بغيرهم الذين لا يحكمون الناس إلاّ بأهوائم، ثم قال: ﴿وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ (2)، أي خاضعين لله، طائعين لأحكام الشريعة. وتقديره: لا أدعوكم أن تكونوا عباداً لي تأتمرون بأوامري وتنتهون بنواهيّ، ولكن أدعوكم لأن تكونوا عباداً لله فقط أحراراً طلقاء

---

(1) سورة التوبة، الآية 31.

(2) بقية الآية 79 من سورة آل عمران.

علماء بأوامره تعالى مواظبين على طاعته لا طاعة الفرد. لأن الشأن في الذين يعلمون الكتاب ويدرسون شرائع الأمم أن يكونوا أحراراً لا يخضعون للمستبدّين بل يقيمون حدود الله ويرفضون سلطة الأمة وهي كما لا يخفى حقّ الله تعالى. وإذا ما حرّم الله تعالى على الأنبياء استعباد البشر وهم الصفوة من خلقه فكيف يجوز قبول السلطة من غيرهم؟.

2 ـ حكم الشورى في الإسلام

قال تعالى: ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾ (1).

المشاورة:

هي الاجتماع على الأمر لمنع الاستئثار به. ويستشير كلّ واحد من المسلمين صاحبه، ويستخرج ما عنده من الرأي وهي ألفة للجماعة ومسبار للعقول وسبيل إلى الصواب. وما تشاور قوم إلا هُدُوا إلى الحقّ.

والخطاب في هذه الآية شامل لكل ما له تعلّق بسياسة الأمة في الحرب والسلم والخوف والدسّ وتقرير الحقوق وبسط النفوذ ونشر الدعوة. فإن الخير كل الخير في المشاورة وتربية الفكر على أصول الحكم وقواعد الاشتراك في المسؤوليات.

وقد مدح الله تعالى الأقوام الذين يتشاورون في الأمور، ونوّه بذكرهم في قوله: ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾ (2). نزلت هذه الآية في حقّ

(1) سورة آل عمران، الآية 159.

(2) سورة الشورى، الآية 38.

الأنصار، فأنهم كانوا يجتمعون كلما همّهم أمر فيتشاورون، ويأخذون بالحزم ويحتاطون بالأمور. لذلك كان أمرهم أدنى إلى الصلاح والاستقامة وهدى الله بهم إلى الإسلام. نزلت هذه الآية بمكة تأنيساً للمسلمين بنظام الشورى وتعويداً لهم عليه. أما الآية المقرّرة لحكم الشورى فقد نزلت في المدينة تشريعاً للأمة، حتى لا يثبتوا شيئاً بعد نبيّهم بدون مشورة.

رُوِي عن قتادة رضي الله عنه أن المشاورة أطيب لأنفس القوم، وأن القوم إذا شاور بعضهم بعضاً وأرادوا بذلك عزم لهم على أرشد ما تشاوروا فيه.

وذكر العلماء أن الله تعالى لم يأمر نبيّه بمشاورة أصحابه فيما أمرهم بمشاورتهم فيه مع إغنائه إيّاه بالوحي والعصمة، إلاّ ليتبعه المؤمنون من بعده فيما حزبهم من أمر دينهم ويستثنوا بذلك في سنّته ويحتذوا المثل الأعلى الذي شاهدوه بفضله في حياته من مشاورته أصحابه فيما ينزل بهم من أمور دنياهم واتخاذ الأسباب لوقاية دينهم فيتشاورون فيما بينهم ثم يصدرون عما اجتمع ملؤهم عليه ملتمسين الحق في ذلك، لم يُخلهم عزّ وجلّ من لطفه وتوفيقه إيّاهم إلى الصواب والقول فيه.

ونُقِل عن سفيان بن عيينة رضي الله عنه أنه قال: للمؤمنين أن يتشاوروا فيما لم يأتهم عن النبي ﷺ أثر.

وقال الإمام الطبري: إن الله عز وجل أمر نبيّه فيما حزبه من أمر عدوّه ومكايِده حول بالشرّ، تأليفاً منه بذلك من لم تكن بصيرته بالإسلام البصيرة التي يؤمن عليه معها فتنة الشيطان. وتعريفاً منه أمّته لما في

الأمور التي تحزبهم من بعده ليقتدوا به في ذلك عند النوازل التي تتنزل بهم فيتشاوروا فيما بينهم كما كانوا يرونه يفعل في حياته.

أمّا النبي ﷺ فإن الله كان يعرّفه مطالب وجوه ما حزبه من الأمور بوحيه وإلهامه إيّاه صواب ذلك. وأما أمته فأنهم إذا تشاوروا مستنين بفعله في ذلك على تصادق وتآخٍ للحقّ وإرادة جميعهم للصواب من غير سبيلٍ إلى هوىً ولا حيدٍ عن هُدىً، فإن الله مسدّدهم ومُوفّقهم.

3 ـ الشورى في عهد النبي ﷺ:

أقام النبي الشورى في زمانه بما يناسب حال المسلمين ويتّفق من أمورهم امتثالاً لأمر ربّه. فكان يستشير السواد الأعظم من الصحابة وهم الملازمون له في المسجد في شؤون كثيرة، إلاّ فيما استثنى بالوحي من العقائد والفروض والحرام والحلال والمندوب والمكروه. فإن هذه لا دخل للرأي فيها ولا تكون بالموافقة بين الناس، بل ذلك خاص بالمصالح التي ذكرناها كما يدلّ عليه فعله ﷺ.

فقد ورد في حديث الإفك أنه خطب الناس فقال: أشيروا عليّ في أناس أبّنوا أهلي (عيّروهم)، والله ما علمت عن أهلي إلاّ خيراً. فقال رجل من الأوس: يا رسول الله أنا أعذرك منه، وإن كان من الأوس ضربنا عنقه، وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا فيه بأمرك. فقام سعيد بن عبادة سيّد الخزرج وكان رجلاً صالحاً لكن احتملته الحميّة فقال للأوس: كذبت لعمر الله لا تقتله ولا تقدر عليه. فقام أسيد بن حضير بن عمرو من الأوس فقال لسعيد: كذبت لعمر الله، والله لنقتلنّه، فإنك رجل منافق تجادل عن المنافقين. فتثاور الحيان الأوس والخزرج حتى همّوا أن يقتتلوا ورسول الله قائم على المنبر لم يزل يخفضهم حتى سكتوا.

وروى أبو عبيدة عن أبيه عبدالله بن مسعود قال: لما كان يوم بدر جيء بالأسارى، فأراد النبي أن يأخذ ما عند الصحابة في أقاربهم من الآراء، فقال: ما تقولون في هؤلاء الأسارى، لا يثبتني أحد منهم إلاّ بفداء أو حزب عنق. قال عبد الله بن مسعود: فقلت يا رسول الله إلاّ سهيل بن بيضاء، فإني قد سمعته يظهر الإسلام. قال: فما رأيتني في يوم أخوف أن يقع عليّ حجارة من السماء منّي في ذلك اليوم، حتى قال رسول الله ﷺ: إلاّ سهيل بن بيضاء.

وورد أيضاً أن النبي ﷺ استشار الصحابة يوم بدر وقد جاء أدنى ماء، فنزل عنده. فقال الحباحب بن المنذر بن الجموح: أرأيت هذا المنزل منزلاً أنزلك الله فيه ليس لنا أن نتقدّمه ولا نتأخّر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال رسول الله ﷺ: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة». قال: فإن هذا ليس بمنزل انقلب بنا إلى أدنى ماء القوم فننزله ثم نفور ما وراءه. فقال النبي: لقد أشرت بالرأي. وعمل برأيه.

ولما أقبل المشركون في واقعة أُحُد استشار رسول الله ﷺ الصحابة ودعا في عبد الله بن سلول وكان يكتم نفاقه ولم يدعه قبلها قط. فقال عبدالله وغيره من الأنصار أَقِمْ بالمدينة ولا تخرج إليهم، والله ما خرجنا إلى عدوٍّ قطّ إلاّ أصاب منّا، ولا دخل علينا عدوّ إلاّ أصبنا منه. فكيف وأنت فينا فدعهم فإن أقاموا أقاموا بشرّ مكان[1] وإن دخلوا قاتلهم الرجال في وجوههم ورماهم النساء والصبيان بالحجارة وإن رجعوا رجعوا خائبين. وكان ذلك رأي رسول الله ﷺ أيضاً. لكن جمهور الصحابة خالفوه فقالوا: اخرج بنا إلى هؤلاء لئلاّ يظنّوا أننا قد خفناهم.

---

(1) وفي رواية ابن إسحاق «بشرّ محبس»، سيرة ابن هشام، ج 2، ص 63.

فلم يزالوا به حتى وصل إلى بيته، فلبس لامته، وذلك يوم الجمعة 13 شوال، ويقول علماء السير أنه 14 شوال الموافق ليوم 19 مارس 625 م.

ثم قدم القوم وقالوا استكرهنا رسول الله ﷺ ولم يقل لنا ذلك. فلما خرج عليهم قالوا: استكرهناك يا رسول الله، بئس ما صنعنا، نشير على رسول الله ﷺ والوحي يأتيه ولم يكن ذلك لنا. فإن شئت فاقعد، فقال عليه الصلاة والسلام: ما ينبغي لنبي إذا لبس لامته أن يضعها حتى يقاتل[1]. فخرج في ألف من أصحابه، وإذا كانوا بالشوط[2] انخذل عبدالله بن أبي سلول لما وقر في نفسه من مخالفة النبي لرأيه وقال: أطاع أصحابه وعصاني ونحن ما ندري علامَ أنفسنا، ارجعوا أيّها الناس! فرجع بمن اتّبعه من قومه من المنافقين وهم بنو سلمة من الخزرج وبنو حارثة من الأوس وكانوا ثلاثمائة. فبقي النبي ﷺ في سبعمائة، فمضى بهم حتى نزل الشعب من أُحُد في عدوة الوادي إلى جبلٍ فجعل ظهره وعسكر إلى أحد وقال: لا يقاتلنّ أحدكم حتى نأمره بالقتال وألاّ يطلب المدبرين. ثم تعبّأ ﷺ وهو في سبعمائة من المقاتلين وبقيت قريش وهم ثلاثة آلاف رجل ومعهم مائتا فرس، فالتقى الجمعان ودارت المعركة، فأبلى المسلمون بلاءً حسناً فأنزل الله عليهم نصره وصدقهم وعده فحسموا عدوّهم بالسيوف حتى كشفوهم عن العسكر وكانت الهزيمة إلى جانب قريش[3].

---

(1) نفس المرجع، ص 63.
(2) مكان بين المدينة وأُحد.
(3) لمزيد التفاصيل، انظر حول هذه المعركة «معجز محمد رسول الله» (ج 2) للشيخ عبد العزيز الثعالبي، ص 20 وما بعدها.

ولما رأى المسلمون ذلك طمعوا أن تكون هذه الواقعة كواقعة بدر فتعمّدوا مخالفة نبيّهم وطلبوا المدبرين وتركوا مواقعهم وخلّى الرماة ظهور المسلمين للعدوّ فالتفّت عليهم من خلف خيّالة المشركين بقيادة خالد بن الوليد. وكان بعض المسلمين يشتغل بالغنائم فاختلّت صفوفهم وأخذت لواء المشركين عمرة بنت علقمة الحارثية فرفعته لقريش فلاقوا به وتراجعوا لما رأوا الخلل في صفوف المسلمين فكانت الدائرة على المسلمين فأراد الله أن يعظهم من هذا الفعل لئلا يقدموا على مخالفة نبيّهم مرّة أخرى وليعلموا أن ظفرهم يوم بدر كان من أثر الطاعة والانقياد. فنزع الرعب من قلوب المشركين فتكاثروا على المسلمين وتفرّق القادة عن الرسول حتى رُمِي بالحجارة ووقع شقّه في حفرة فأصيبت رباعيّته وشُجّ جبينه ودخلت حلقتان من المغفر في وجنته[1] وثُلِمت يد طلحة دونه ولم يبق معه من أعيان الصحابة إلاّ علي وأبو بكر والعبّاس وطلحة وسعد وقُتِل حمزة، وصاح صائح المشركين أن محمداً مات. ثم فاءت فئة من المسلمين فأجهروهم عنه وشدّوا على المشركين حتى كشفوهم عن القتلى والجرحى. فانهزم الكفّار وعادوا إلى مكة بعد أن استشهد من المسلمين سبعون من بينهم أربعة مهاجرين وجُرِح كثير من المسلمين ولم يُقتَل من المشركين إلاّ اثنان وعشرون رجلاً.

وقد أنزل الله في هذا اليوم من القرآن ستين آية في سورة آل عمران، أوّلها: ﴿ وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ ٱلْمُؤْمِنِينَ مَقَٰعِدَ لِلْقِتَالِ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[2] إلى قوله تعالى: ﴿ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۚ وَإِن تُؤْمِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾

(1) المغفر شبيه بحلق الدرع يجعل على الرأس يتقّى به في الحرب. والوجنة أعلى الخدّ.

(2) سورة آل عمران، الآية 121.

وقد جمعت هذه الآيات أموراً كثيرة منها التعزية على ما أصاب المسلمين في هذه الواقعة ومنها أن الصبر وعلوّ النفس لا يتبيّن أثرهما إلاّ عند حلول النكبات، ومنها توبيخ المسلمين على ما أصابهم من فشل وضعف ما أُشِيع أن محمداً قُتِل، ومنها بيان أسباب الفشل، ومنها التنديد بالمنهزمين، ومنها إعلان العفو العامّ على المنهزمين، ومنها الثناء على الشهداء.

والخلاصة أن هذه الواقعة بما اشتملت عليه تُعَدّ من أكبر المراجع والمآخذ للأصول السياسية والعسكرية والتشريعية في الإسلام.

غزوة الخندق [1]:

اجتمعت الأحزاب في واقعة الخندق على المسلمين ونزلوا بمجمع الأسيال في عشرة آلاف رجل ونزلت غطفان ومن معهم إلى جانب أُحُد. وخرج رسول الله ﷺ والمسلمون حتى جعلوا ظهورهم إلى سلع [2] وكانوا في ثلاثة آلاف وضرب هناك عسكره وجعل الخندق بينه وبين العدوّ. وقد خانته قريظة بعد أن عاقدته على الحرب، وقد همّه أمرها أكثر مما همّه أمر قريش وغطفان، لأن أولئك معه وفي بلده والخيانة منهم تؤثّر في جيشه وفي مركزه. وعظم عند ذلك البلاء على المسلمين وأتاهم عدوّهم من فوقهم ومن أسفل منهم حتى ظنّ المسلمون كل الظن. واستمرت هذه الحال بضعاً وعشرين لم تدُرْ رحى الحرب إلاّ بالحصار والمراشقة بالنبال. ولما اشتدّ بالناس رأى الرسول ﷺ من السياسة الحكيمة أن يأتي أمراً يفرّق به كلمة الأحزاب. فأرسل إلى قائديْ

(1) انظر، عبد العزيز الثعالبي، المرجع المذكور، ص 91 وما بعدها.
(2) سَلْع: جبل فوق المدينة المنوّرة.

غطفان عيينة بن حصن الفزّاري والحارث بن عوف المُرّي، فراوضهما على أن يعطيَهما ثُلثَيْ[1] منتوجات المدينة، على أن ينصرفا عنها بجيوش غطفان ويدعا الأمر بينه وبين قريش. ولكنه أبى أن يبرم الأمر من تلقاء نفسه قبل عرضه على الأنصار وموافقتهم. فأرسل وراء السعدَيْن (سعد بن معاذ وسعد بن عبادة) فاستشارهما فيما رأى، فقالا: يا رسول الله دعوتنا لأمر تحبّه فنصنعه أم لشيء أمرك الله به لا بدّ لنا من العمل به، أم لشيء تصنعه لنا؟ قال: بل شيء أصنعه لكم. فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله قد كنّا نحن وهؤلاء القوم (غطفان) على الشرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها تمرة إلاّ قِرىً[2] أو بيعاً، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزّنا بك وبه نقطعهم أموالنا ونعطيهم الدنيئة (الجزية)؟ ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلاّ السيف، حتى يحكم الله بيننا وبينهم.

فقال رسول الله لسعد بن معاذ: أنت وذاك، فرجع رئيسا غطفان واستمّر الأمر كما كان.

وفي بعض الليالي أقبل نعيم بن مسعود الأشجعي، وهو من غطفان، على رسول الله ﷺ وقال له: إنّي أسلمت ولم يعلم قومي بإسلامي فمُرْني بما شئت. فقال له رسول الله ﷺ: إنما أنت رجل واحد فخذّل عنّا ما استطعت، فإن الحرب خدعة. فلم يزل نعيم يسعى في الأمر حتى أفسد ما بين بني قريظة وقريش وبين غطفان وبني قريظة وانطلت حِيَلُه عليهم، فدبّ إليهم الفشل والرعب، وكان ذلك من جملة الأسباب في ارتحال قريش وغطفان.

(1) في «معجز محمد»، ج 2، ص 97 «ثُلُث ثمار المدينة».

(2) القرى: ما يصنع للضيف من الطعام.

والذي نستخلصه من هذه الواقعة أن المسلمين استفادوا من أخطائهم في واقعة أُحُد ولازموا طاعة نبيّهم واستعملوا الحكمة والدهاء في حرب عدوّهم، حتى أزالوا تلك الغمّة عن أنفسهم وتمكّنوا بعد انجلاء المشركين من تأديب حلفائهم بني قريظة. فقد حاصروهم خمساً وعشرين ليلة ورماهم النبي ﷺ بسعد بن معاذ، فنزلوا على طاعته وحكم على مقاتليهم بالإعدام جزاء خيانتهم لمن حالفوهم وهو أقلّ ما يستحقّه الخائنون.

4 ـ نظام الشورى في الإسلام:

يُستفاد من هذه المحاضرة المنقولة عن كتب السيرة النبويّة أن الشورى ثابتة لا بالأقوال فقط بل بالعمل. وإنما لم يَرِد أنها وقعت على نظام خاص سوى عرض ما ينبغي عرضه من مختلف الشؤون على جمهور المسلمين. ولم يرد فيها ما ينافي اشتراك البُعداء عن مراكز السلطة. والحكمة في ترك ذلك هي عدم تقييد المسلمين بأيّ صورة من الصور لئلا يشتبه أمرها عليهم فينقلب إلى عقيدة. ولا ينبغي لنظام الشورى أن تكون له صورة قارّة لأنه من النظم التي تتطوّر بتطوّر أحكام الشريعة وإرادة الأمة. وما ترك الدين هذا الأمر لنظر واجتهاد المسلمين إلاّ للتنبيه على أن الشورى ليست من قبيل العقائد والعبادات التي يجب الوقوف فيها عند النصوص، بل هي من المسائل العمليّة التي يوكل فيها النظر للأمة لتجري فيها ما تراه ملائماً لقابلية العصر وحالة التمدن. لذلك اقتصرت على وضع نصوص شاملة للعدل الاجتماعي دون تعيين الصور ولو قيّدنا نبيّنا باتخاذ شكل من أشكال الشورى لوجب اتّباعه، لكنه ترك أمر الأمة للأمة تبتّ فيه بنفسها. أرأيت كيف اتخذ المسلمون كلامه صلوات الله عليه في كثير من أمور الدنيا نصّاً فيها، مع أنه لم يلزمهم

بذلك، كما ورد في مسألة تأبير النخيل، فقد قال: أنتم أعلم بدنياكم، رواه مسلم. وقد فصّل ﷺ في هذا الأمر بما جاء في رواية الإمام أحمد بن حنبل، فقد قال: «ما كان من أمر دينكم فإليّ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به».

وقد ذكر بعض المتأخرين من العلماء أن السبب في عدم وضع نظام للشورى الإسلامية في عهد الرسول، اختلاف هذا النظام باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية في الزمان والمكان. فقد كانت تلك المدة القليلة التي عاشها النبي ﷺ بعد فتح مكة مبدأ دخول الناس في دين الله أفواجاً، وكان يعلم يقيناً أن هذا الأمر سينمو ويزيد وأن الله سيفتح لأمته الممالك ويخضع لها الأمم، وقد بشّرها بذلك. فكل هذا كان مانعاً لوضع قاعدة للشورى تصلح للأمة الإسلامية في عام الفتح وما بعده من حياة الرسول وفي العصر الذي يتلوه. إذ لا يمكن أن تكون القواعد موافقة لذلك الزمان صالحة لكل زمن ومنطبقة على حال العرب في سذاجتهم وعلى حالهم بعد ذلك وحال غيرهم. فكان الأحكم أن يترك رسول الله ﷺ وضع قواعد الشورى للأمة تضع منها في كل حال ما يليق بها.

إن عدم تقيّد الأمة بنظام خاص ترك باب الاقتباس والاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه يدخل منه المسلمون كما دخله الصحابة. فقد كانوا بعد وفاة نبيّهم يتشاورون في كل ما يهمّهم من الأمور: يتشاورون في الحروب السياسية، كما يتشاورون في الأحكام والاستنباط من الكتاب والسنّة إلاّ ما شذّ من أعمالهم كتعجيل عمر بمبايعة أبي بكر خوف الخلاف المُهلِك للأمة، وكان مع ذلك يعلم أنها لا تخالف في بيعته، فقد قالوا: ارتضاه رسول الله لديننا أفلا نرتضيه لدنيانا. ومع ذلك فإنه بعد أن تمّ له الأمر، قال عمر كلمته المشهورة: ألا إن بيعة أبي بكر

كانت فلتة وقى الله المسلمين شرّها، لا يجوز العود إليها. أما أبو بكر فإنه لم يعهد إلى عمر إلاّ بعد أن استشار كبار الصحابة، فلما علم رضاهم عهد إليه حتى لا يكون للتفرّق والخلاف مجال، وفي المشاورة والإقناع حين العهد ما يغني عن المشاورة وقت المسؤولية وقد اتفق الجميع على مبايعته وصدّق عليه.

وهذا عمر لما أدركته الوفاة وجعل الأمور شورى بين نفر معيّنين من أهل المكانة والرأي في الأمّة الذين تخضع لرأيهم إذا اتفقوا وتتعصّب لهم إذا اختلفوا، لأن لكل واحد منهم عصبيّة يردّه أهلاً للإمارة على المسلمين وهم أجدر بالشورى. وهو اجتهاد من أمير المؤمنين في إقامة الحكومة مع اتّقاء فتنة الخلاف التي يُخشى منها على المسلمين. وما فعله أبو بكر وعمر هو منتهى ما يمكن أن يُعمَل في إقامة الشورى بحسب حال الأمة واستعدادها في زمانها.

وبعد مقتل عثمان بادر المسلمون إلى مبايعة عليّ كرّم الله وجهه من غير اهتمام بالتشاور لأن الكفاءة العالية التي يرونها فيه لم تكن تقبل شركة تدعو إلى إحالة الرأي إليه.

والخلاصة أن مبايعة الخلفاء الراشدين كانت برضا الأمة واتفاقها، وهما يعادلان فكرة الترشيح والانتخاب في نظام هذا العصر. وقد تشاور المسلمون وانعقد إجماعهم في الصدر الأول على أمور كثيرة تهمّ المسلمين منها أمر الردّة إلى أن استقرّ الرأي على القتال، وجمع القرآن، وتوريث الجدّ وحدّ الخمر وعدده، وتشاوروا في الحرب. واختلف العلماء فيمن أمر الرسول في استشارته، هل جميع الصحابة أم أهل الرأي منهم، والرأي المقول عليه عدم اختصاص أحد بذلك لأن النبي كان يستشير جميع أصحابه بدون تمييز، فادّعاء الاختصاص دعوى من غير دليل.

5 ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

قال الله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (1).

لا تتمايز الأمم ولا يعلو قدرها إلا بالإيمان بالله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهما حفاظ الدين وسياج الملّة. واختلف المفسرون في معنى «مِنْ» في قوله «مِنْكُمْ»، هل هي تبعيضية أم بيانية. فالقائلون بالتبعيض حملوا الأمر على الكفاية، والقائلون بأنها للبيان جعلوها فرض عين على كل مسلم. والمعنى: كونوا أمة دُعاةً إلى الخير، آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر. ومستند القائلين بالكفاية أن الله لا يكلّف عباده ما لا يطيقون، لأنّ منهم من لا يقدر على الدعوة ولا يستطيع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مثل النساء والمرضى والعاجزين وغيرهم... ومعلوم أن الدعوة إلى الخير مشروطة بالقدرة والعلم، فإن العاجز الجاهل ربما أخطأ النظر أو دعا إلى باطل وأمر بمنكر أو نهى عن معروف، وربما تصوّر الضلال هُدىً والهُدَى ضلالاً، أو أنكر على من لا يزيده الإنكار إلا تمادياً في الغيّ. فثبت أن هذا التكليف متوجّب على العلماء، ولا شك أنه من بعض الأمة. ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (2).

ومعلوم أنّ فرض الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين. فكأن المعنى: ليقم بذلك بعضكم وهو إيجاب على البعض دون الكلّ. ولكن

(1) سورة آل عمران، الآية 104.

(2) سورة التوبة، الآية 122.

هذا التوجيه كما يظهر غير وجيه لأن المفروض الذي ينبغي أن يُحمَل عليه خطاب التنزيل هو أن المسلم لا يجوز في حقه أن يجهل ما يجب عليه وهو يتهيّأ لهذا الواجب بحسب قابليته وما سيق إليه ومأمور بالعلم والتفرقة بين المعروف والمنكر وهما لا يفسّران عند إطلاقهما إلاّ بما عرفته العقول وأدركته الطباع السليمة. ولا يلزم لمعرفة ذلك حقّ الأخذ بأقوال الفقهاء ولا الاطلاع على المدارك. والعلم بالتوجيهات والتعمّق في الاستنباط ولا يغني عن ذلك كله كتاب الله تعالى وسنّة رسوله المنقولة بالعمل والتواتر، وهو ما لا يسع المسلم جهله ولا يتمّ إلاّ به. والذين يخصّصون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كأنهم يجوّزون أن يكون المسلم جاهلاً ويجعلون الجهل عذراً، وهو ما لم يقل به أحد من المسلمين.

قدمنا في البحث عن الدعائم المعنوية التي قام بها الإسلام أن من أهمّها حسن العقيدة وهي تجري في القلوب مجرى الإيمان فإنه من يعتقد أن من أهمّ وظائفه في الحياة السيطرة على الأمم كلها والتربية لها والتهذيب لنفوسها، مثل من يعتقد أنه خُلِق حثالة ضعيفاً مغلوباً على أمره دأبه أن يستنصف الأقوياء. كلا والله! فبينما الأول تعلو همّته إلى مرتبة السيادة القعساء وتسيير سياسة الأمم، تجد الثاني متسفّلاً منحلاّ لا همّة له في غير التسليم والخضوع. ولا شك أن الأمم إذا جرت على المقصد الأسنى، فإن جميع أسباب الانحطاط تتلاشى بينهم وتقوى نفوسهم.

قدّمنا في مبحث التعريف بالأمة عند قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (1) أنّ الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن

(1) سورة آل عمران، الآية 110.

المنكر على كل الأمة فرادى ومجموعاً. وإلى ذلك أشار النبي ﷺ بقوله: «المؤمن أخو المؤمن يكفي عليه ضيقه ويحوطه من ورائه»، وقوله: «المؤمن مرآة المؤمن».

وقصارى القول أن ما نزل بنا مما نعالجه ما هو إلاّ أثر طبيعي في العمل بقواعد ديننا وإهمال نصوص الكتاب واستعاضتنا عنهما بأهوائنا وشهوات المستبدّين فينا.

ولا تعارض بين ما ورد من النصوص الموجبة للمعروف والناهية عن المنكر والآيات القاضية بعدم التعرّض لحرية الفكر والوجدان، فإن الأولى مشروعة لقواعد التضامن العامّ والحكم والهداية ومراقبة سير الأمة، والثانية موجبة لمنع السيطرة والإكراه عن الوجدان، وإنما يكتَفى بظاهر الحال كما قال الرسول ﷺ: «أُمِرت أن أحكم بالظاهر والله يتولّى السرائر»، وذلك لمنع ظهور الفساد، وللظاهر صبغته من حيث الطاعة والانقياد.

وخطب أبو بكر الصديق رضي الله عنه يوم ولي الخلافة ومما قاله: سمعت الحبيب وهو جالس في هذا المجلس يتأوّل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ ﴾ (1). ثم فسّرها فقال: نعم ليس من قوم يُعمَل فيهم بمنكر ويفسد فيهم بقبيح فلم يغيّروه ولم ينكروه إلاّ حقّ على الله تعالى أن يعمّهم بالعقوبة جميعاً ثم لا يُستجاب لهم. وقال تعالى في صفة المؤمنين: ﴿ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ ﴾ (2).

وروى أبو داود عن أبي سعيد مرفوعاً: «أفضل الجهاد كلمة عدل

(1) سورة المائدة، الآية 105.
(2) سورة العصر، الآية 3.

عند سلطان جائر». ومن هنا تبيّن لنا أن مشروعيّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما تتعلق بالشؤون العامة الملابسة لوظيفة الحكومة وسلطة الملّة لا إلى مراقبة الغير وإكراهه أو حمله على غير ما يريد.

وفي رواية أصحاب السنن الأربعة من حديث أبي سعيد الخدري: «من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان». قاله النبي ﷺ وهو الحاكم الأعلى للمسلمين، فهو تشريع وتنفيذ ليعلّم الأمة كيفية الحكم وطرائقه. فالأولى هي طريقة الحكومة التي لها القوة والتنفيذ. والثانية لأهل المجالس وأصحاب الرأي والكلمة النافذة. والثالثة لعامة المسلمين: وهناك فرق بين النهي والتغيير، فالنهي لأهل الرأي والنظر والتغيير لأهل القوة والتنفيذ.

والخلاصة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الفروض المحتّمة على كل مسلم كما تدلّ عليه ظواهر الآيات الكثيرة، وكذلك عمل الرسول وأصحابه، وكون هذا حفاظاً للأمة وحريزاً منيعاً لها، والسّر في ذلك أن الناس إذا تركوا الدعاء للخير وسكت بعضهم لبعض على ارتكاب المنكرات يكون سكوتهم سبباً في إشاعة الفاحشة والظلم فيؤدي ذلك إلى فسخ عرى الروابط بين الناس فيصيرون أفذاذاً متفرّقين متنافرين، لا جامعة بينهم ولا رابطة لهم، والأمة التي يكون هذا حالها كانت لا محالة من الخاسرين.

فالخطاب الإلاهي في قوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمّة﴾ مُوَجّه إلى جماعة المؤمنين كافة، فهم المكلّفون بأن ينتخبوا عنهم أمة تقوم بهذه الفريضة. ومن هنا نعلم أن في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبات: أحدها على جميع المسلمين والثاني على الأمة التي يختارونها

للدعوة، وهذا لا يُفهم إلاّ إذا حدّدنا مفهوم لفظ الأمة.

إنّ الأمة أخصّ من الجماعة، فهي الجماعة المؤلّفة من أفرادها وحدة يكونون فيها كالأعضاء في بنية الشخص، وهي لا تتمثّل إلا في النظم النيابية المعروفة بهذا العهد. والحكمة في مخاطبة المؤمنين كافة بتكوين هذه الأمة لهذا العمل هو أن يكون لكل فرد منهم إرادة وعمل في إيجادها وإسعادها ومراقبة سيرها حتى إذا رأوا منها خطأً أو انحرافاً أرجعوها إلى الصواب، وحتى يكون كل من الناخب والمنتخب مسؤولاً عن العمل المفروض عليه.

فقد كان المسلمون في الصدر الأول، لا سيما زمن أبي بكر وعُمَر على هذا النهج من المراقبة للقائمين بالأعمال العامة، ولو لم يوضع لذلك نظام معين فقد كان الصعلوك من الرعاة يأمر مثل عمر بن الخطاب وهو أمير المؤمنين وينهاه فيما يرى أنه الصواب. ولا بدع فالخلفاء ليسوا معصومين ولا مستغنين عن النصيحة وسماع الذكرى النافعة والموعظة الحسنة. وقد رأينا الخلفاء كثيراً ما يرجعون عن آرائهم إلى آراء غيرهم. وجملة القول أنّ كافة المسلمين مكلّفون، فرداً فرداً، بأن يختاروا أمة منهم تقوم بهذا العمل.

لقد أسلفنا أن الإسلام أوجد نظاماً تشريعياً عالياً مؤسساً على قواعد الانتخاب والفصل بين السلط التشريعية والتنفيذية، وجعل أمره بيد الأمة كما تبينّاه من قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (1)، وحديث: «من رأى منكم منكراً فليغيّره»، وكذلك فعل الرسول في عدم إبرام الأمور التي ترجع إلى الرأي إلاّ بعد

(1) سورة آل عمران، الآية 104.

اتّفاق الصحابة عليها. وقلنا إن أوضاع النظام لا تتغيّر وإنما تتغير الصور والأشكال جرياً على ناموس النشوء والارتقاء وسنن التكامل الاجتماعي، ولكن جمود المسلمين على الحكم الفردي ومشايعتهم له أوقف حركة التقدّم وحرمهم من فوائد الترقّي وحال بينهم وبين الاستفادة من التجارب. فقد هجروا نظام الشورى وهو لم يزل وليداً في مهده وأقاموا مقامه نظاماً فرديّاً قاسياً دونه حكم الجبروت والطاغوت. ومن أراد أن يفقه ذلك فعليه أن يستقرىء تاريخ الأحكام ويتنقّل فيه مع العصور إلى أن يصل إلى عصرنا الحاضر، فإنه يطلع على أشياء كثيرة فعلها الاستبداد كانت سبباً في إسقاط مبدأ سيادة الأمة. وليقايس بعد ذلك إن شاء بين ما استنبطه فقهاؤنا خلال هذه القرون وألصقوها بدستورنا الإلاهي الذي لا فضل لأحدٍ فيه جلّ شأنه، وبين الدساتير الوضعية الحديثة التي تواطأت الأمم المعاصرة عليها. ولإيجاد هذا المقياس الواسع سنعرض عليكم نموذجاً من دساتير الأمم الحديثة. ثم نردفها بما أعقبها من التأثير والانقلابات في أحوال العالم حتى تكون المقايسة صحيحة دقيقة.

الفصل الثاني

نظام الحكم في الدُّوَل العصريّة

1 ـ الدساتير الوضعيّة الحديثة

(1) أول دستور وُضِع بعد الدستور الإسلامي هو الدستور الإنكليزي وقد شُرِع في وضعه سنة 1215 ثم في سنة 1689 وُضِع قانون لبيان الحقوق، وفي سنة 1701 وضع قانون العرش والحقوق الملكيّة ثم في سنة 1832 وسنة 1867 وسنة 1884وسنة 1885 وضعت القوانين التي تحدّدت بمقتضاها الحقوق النيابية وانتخاب النوّاب.

ـ ثم وُضعت على التوالي الدساتير التالية:

(2) دستور الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1787.

(3) دستور فرنسا سنة 1791.

(4) دستور سويسرا سنة 1798.

(5) دستور إسبانيا شُرِع في وضعه سنة 1808.

(6) دستور السويد سنة 1809.

(7) دستور رومانيا، شُرِع في وضعه سنة 1819.

(8) دستور اليونان شرع في وضعه سنة 1823 وتمّ سنة 1864.

(9) دستور البرتغال سنة 1826.

(10) دستور بلجيكا سنة 1831.

(11) دستور هولندا سنة 1848.

(12) دستور إيطاليا سنة 1866.

(13) دستور النمسا والمجر سنة 1867.

(14) دستور اللوكسمبورغ سنة 1868.

(15) دستور الدولة العثمانية، شرع في وضعه سنة 1878 (واكتمل سنة 1908).

(16) دستور بلغاريا سنة 1879.

(17) دستور صربيا سنة 1888.

(18) دستور اليابان سنة 1889.

(19) دستور روسيا سنة 1905.

(20) دستور الامبراطورية الألمانية 1871.

ـ وُضعت دساتير دول أمريكا اللاتينية على النحو التالي:

(1) برغواي سنة 1830.

(2) المكسيك سنة 1857.

(3) الأرجنتين سنة 1860.

(4) البيرو سنة 1860.

(5) أورغواي سنة 1870.

(6) بوليفيا سنة 1880.

(7) فنزويلا سنة 1881.

(8) شيلي سنة 1883.

(9) كولومبيا سنة 1886.

(10) الإكوادور سنة 1817.

(11) البرازيل سنة 1891.

ـ **الدساتير الأخرى:**

وتوجد دُوَل أخرى لها دساتير مثل: النرويج والدانمارك وليتوانيا وأوكرانيا وفنلندا وبولونيا وأستراليا وفارس (إيران) وألبانيا، وكندا وإرلندا والهند وتشيكسلوفاكيا والصين والعراق ومصر وتونس: وُضِع دستورها سنة 1861 م ثم وقف العمل به بعد الاحتلال الفرنسي سنة 1881 [1].

2 ـ طرق تعديل الدساتير

تختلف طرق تعديل القواعد الأساسيّة عند الأمم بحسب اختلاف نظام الحكم القائم في بلادها. ففي فرنسا مثلاً إذا اقتضى الأمر تعديل الدستور يجتمع مجلسا النوّاب والشيوخ في محلّ واحد ويكوّنان مجلساً واحداً، ويشترط أن يوافق هذا المجلس على التعديل بالأغلبية المطلقة. وفي بلجيكا يجب أن يطلب المجلسان والملك التعديل ثم ينحلّ المجلسان بعد الموافقة على الطلب ويتجدّد انتخابهما وينعقدان إذ ذاك

(1) الواقع أن دستور سنة 1861 قد تعطّل منذ اندلاع ثورة علي بن غذاهم سنة 1864. ولما تأسس الحزب الحرّ الدستوري التونسي سنة 1920 برئاسة الشيخ عبد العزيز الثعالبي كان في مقدمة مطالبه، إعلان دستور يقضي بالفصل بين السلطات وضمان حقوق الإنسان.

كمجلس دستوري ويبدآن بالتعديل. وفي الولايات المتحدة يجب أن يصدر اقتراح التعديل من المجلسين (مجلس النوّاب ومجلس الشيوخ) وأن يوافق عليه ثلث الأعضاء، ولا يصحّ ذلك التعديل قانوناً إلا بموافقة ثلاثة أرباع الولايات. ولكن في الولايات ذاتها لا يتغيّر الدستور الداخلي إلا بموافقة مجموع المنتخبين على ذلك التعديل.

وفي سويسرا، بعد أن يوافق المجلسان على التعديل يُعرض على الأمة أيضاً ولا يعتبر ساري المفعول ما لم توافق عليه المقاطعات التي تتألف منها سويسرا. وفي إنكلترا وفي بروسيا وإيطاليا لا فرق عندهم بين وضع القوانين الأساسية والقوانين العادية من حيث التعديل. فمجلس التشريع هو الذي يحلّ عقد المسائل التشريعية بالأغلبية النسبيّة.

ويفهم من ذلك أن في وضع القوانين الأساسية وتعديلها رأيَيْن:

(1) اهتمام الدولة بالقوانين الأساسية وجعل وضعها وتغييرها متوقّفاً على شروط خاصة لا يمكن تجاوزها.

(2) عدم التفريق بين القوانين الأساسيّة والقوانين العادية.

ففي الممالك التي يوجد فيها مجلسان، لا يمكن قبول أي قانون إلا بعد قراءته بضع مرات في مجلس النواب ومجلس الشيوخ ثم يعرض على الملك للتصديق عليها، لا بأس من المساواة بين القانون الأساسي والقوانين العادية في التعديل. وإلا فمن المصيبة أن تساوي المملكة بين القانون الأساسي والقوانين العادية، إذا لم يكن فيها سوى مجلس واحد. فإن الأمة المحافظة على تقاليدها وعاداتها لا خوف عليها من تسهيل أمر تعديل قانونها الأساسي. بخلاف الأمة المتحوّلة من المتسرّعة فإنه يتعيّن عليها تقوية أمر قانونها وعدم السماح لها بأن تغيّر منه شيئاً إلا بشروط

معيّنة كافية لإدامة الأمن وحفظ النظام. لذلك قرّرت فرنسا سنة 1884 أن لا يُبحَث أبداً في شكل تعديل الحكومة، ولا يُكلّف المجلس بالبحث في إمكان تبديل الجمهورية بالملكية. وإن وضع مثل هذا المتن في القوانين الأساسية ضروري ليكون ضماناً للحقوق المقررة في الدستور وتوزيع السلط المبيّنة فيه، وحاجزاً دون تجاوز المشرّع الذي قد تغلب عليه الأغراض الحزبيّة.

3 ـ كيفية تحرير القوانين الأساسية عند الأمم

يجب أن يكون القانون الأساسي مجرّداً من الحشو والزيادة، خالياً من الغموض والتعقيد مختصراً صريحاً باحثاً عن المقصد الذي يراد منه. فإذا كان مفصّلاً واسعاً، فإنه يكون مُعرَّضاً لاحتمال التبديل والتعديل وربما احتمل التشويش والارتباك بسبب كثرة الفصول. ومن الخطإ أن تُحشَر في القوانين الأساسية أمور جزئية لا علاقة لها بالقانون الأساسي كما فعلت ولاية «ألاباما» الأمريكية، فإنها ضمّنته أموراً متنوعة كالبحث في إنشاء المصارف وتعرفة السفر في السكك الحديدية وإعطاء جوازات السفر والنظر في شؤون الولاية الصناعية إلى غير ذلك مما لا علاقة له أصلاً بالقوانين الأساسية.

ويُوجَد آخرون يؤكدون أن القوانين الأساسية المُنقّحة المختصرة لا تفيد المقصود لاختصارها وقلّة موادّها وعدم إحاطتها بما يلزم للحوادث التي تقع بعد وضعها وإعلانها وهي يمكن وصفها ضمن القوانين العادية ويمكن أيضاً تفسير ما أُبهِم أو استغلق من مجملات القوانين الأساسية

بواسطة الشرح والتفسير كما يؤيّدهم العرف وأحوال البلاد.

وتُوجد أمور أخرى يجب إمعان النظر فيها وهي: هل يسقط القانون الأساسي تماماً بسبب ثورة أو انقلاب أو تغيير بعض الأقسام؟ أما رأي المشرّعين الفرنسيين، فإن المواد التي تُعدَّل في القوانين الأساسية هي التي تسقط وحدها عن الحكم. أما المواد التي لا يعتريها التبديل والتغيير فهي جارية تماماً وهي مطابقة لنظر الأصوليين عندنا فيما يتعلق بأحكام الناسخ والمنسوخ. ولقد جُدِّد القانون الأساسي الفرنسي مراراً ولم تزل فيه أحكام كثيرة من القوانين الأساسية الأولى. فإن المادة المتعلّقة بعقاب الموظفين من قانون سنة 1800 لم تزل موجودة إلى اليوم، مع أن القانون تغيّر وتبدّل مراراً.

الفصل الثالث

الـدولـــة

1 ـ مفهوم الدولة

هي مجموع من الناس لهم استقلال دائم البقاء ومساحة من الأرض يمتازون بها بالتصرف لأنفسهم وسلطة واحدة يخضعون لها بالطاعة وحقوقاً يتبادلونها. وقد عرّفها بعض الحقوقيين من الأمريكان بقوله: هي شعب منظّم يسري عليه قانون معيّن، وعرّفها الحقوقيون الآخرون بتعاريف شتّى. فمنهم من قال: الدولة جماعة خاضعة لقانون ثابت ينفّذه أفراد منها ضمن حدود جغرافية معينة. وعرّفها آخرون بأنها جمهور من الناس يسكنون بقعة معينة وتسري عليهم إرادة الأكثرية أو فئة معينة من السكان بسبب ما يمكّن تلك الفئة من التسلّط. وقال آخرون: هي الجمعية التامة المستقلة المالكة لزمام أمة تسوسها وأرضٍ تستوطنها وحكومة تديرها، وهي مصدر النفوذ العمومي ومرجع في الداخل والخارج، وهي التي تشخّص الحقوق المليّة وتعيّنها.

ويستفاد من هذه التعاريف أنه ينبغي لكي يصير أي مجموع من الناس دولة أربعة شروط:

(1) وجود مجموع من الناس وهو الذي يسمّونه قوماً أو شعباً أو أمّة أو ملّة.

(2) بقعة من الأرض وهي التي تسمى بالوطن أو البلاد أو المملكة.

(3) سلطة وازعة تنفّذ إرادة المجموع في سلوك الأفراد وهي مجموعة القوانين.

(4) استقلال هذا المجموع بالتصرّف في ذاته عن غيره، أي أن تكون إدارته مُوَحّدة في ذات القائمين بها، غير خاضعة لإرادة أجنبية تستمد سلطتها ونفوذها من ذات المجموع وهو مبنى الاستقلال في الحاكميّة.

ولما كانت هذه الشروط الأربعة مرتبطاً بعضها ببعض، فلا يصح تسمية المجموع دولة إذا نقص واحد من هذه الشروط.

2 ـ الأمة والشعب

المجموع الذي تتألّف منه الدولة يسمى أمة وشعباً، وهم يختلفون قلّة وكثرة، بحيث لا يشترط عدد معيّن من الناس يكونون قواماً للدولة، فإذا كان العدد كثيراً كانت الدولة عظيمة ضخمة، وإن كان قليلاً كانت صغيرة.

ويشترط في هذا المجموع أن تكون له وحدة عامة ورابطة قوية تجعلهم كالجسد الواحد، ولها عوامل، وأهمها ثلاثة: وحدة الجنس ومن مقتضياتها التكامل في العواطف والأفكار والصفات والميول

والعيوب والأخلاق. وهذه كلها تتأثر وتنتقل بالتوارث، لأن الفرد يرث ملكاته وطبعاً طبائعه عن جنسه وقومه ويقتفي أثر العادات السالفة والسنن العامة للحياة الاجتماعية وتابعة لوحدة المزاج العقلي، ولوحدته أسباب بسيطة في علم وظائف الأعضاء. وليس الولد في الواقع ثمرة أبويه وحدهما بل هو ثمرة أمّته وحلقة في سلسلة أمّته المنسلّة من أجداده.

ويقول علماء هذا الفن إن السكان الأصليين لكل ناحية أو إقليم يشتركون حتى في أجدادهم. فهم مخلوقون من طينة واحدة، وعليهم طابع واحد وينجلبون إلى تلك السلسلة الطويلة التي هي آخر حلقة من حلقاتها. فنحن أبناء آبائنا وأبناء شعبنا معاً. وليس شعورنا وحده هو الذي يجعلنا نرى الوطن أمة ثانية، بل الشعور والخصائص الجسمية والوراثة هي التي تولّد في نفوسنا تلك العاطفة. وعلى هذا فالإنسان ابن أمته دائماً مهما كان عمله، ومجموع الأفكار والمشاعر التي يأتي بها أفراد الأمة يوم يولدون هي روح تلك الأمة وهي ظاهرة في كل آثارها. فيظهر مما ذُكر أن للفرد حياتَيْن: حياة قصيرة هي الحياة الذاتية الخاصة وحياة طويلة خالدة هي حياة المجموع، وهو لا يعيش إلاّ بالحياتين، فإذا انفصلت إحداهما عن الأخرى كان الحلقة الضائعة، وأشرف الحياتين هي حياة المجموع التي يعبّرون عنها بحياة الأمة، وإذا شعر بها الفرد كان من العوامل القوية على دوامها.

ولقد قويت عاطفة القومية والجنسية في العالم، لا سيما في الزمن الأخير، وأصبحت من أهمّ مبادىء العمل بالسياسة، وهي التي كانت سبباً في تكوين الوحدات المليّة في العالم. والشعور بالقومية والجنسية لا يزال ينمو ويزداد يوماً فيوماً حتى أتّجهت الميول إلى جعلها أساساً لنظام الدولة، ونهض كل شعب يسعى لجعل نفسه أمة مستقلة ذات دولة

مستقلة، ولكن لهذا الاستقلال مميزات من أهمها اللغة والدين.

3 ـ اللّغـــــة

هي أقوى عامل لتوحيد النظر والأفكار والعواطف والميول، وهي تنقل بين عباراتها تصورات الشعب وتأثراته وكل العوامل التي تؤثر في النفس والكيفية التي تتلقّى بها الحوادث وتتصورها بها وتتأثّر منها وبها تدرك الهداية ويظهر الرقيّ، وفي تداولها وتناقلها إلى الأجيال المستقبلة انتشار للأمة وتكثير سوادها.

والخلاصة أن اللغة هي عنوان عظمة الأمة والمرآة الصقيلة التي تنعكس فيها صورتها الحقيقية. والأمة التي تهمل لغتها لا شك أنها سائرة إلى الفناء. فقد قيل إن إضاعة اللغة تسليم للذات.

4 ـ الديـــــن

إن للدين تأثيراً عظيماً في تقارب الأفكار وتأليف القلوب وإليه مردّ الفضل فيما نشأ في العهود الغابرة من المدنيات. ولكن جمود علماء الأديان واستبدادهم على الجمهور واتّخاذ المستبدّين الدين آلة للحكم زلزل ثقة المفكرين بالدين وصاروا ينفرون منه ويقيمون النظم الاجتماعية الصادرة عن إرادة الأمة واختيارها، فانفصلت السلطة المدنية عن السلطة الدينية وأصبح الدين في نظر بعض الأقوام المتمدنة حلقة من حلقات التاريخ لا سيطرة له على الأخلاق والآداب ولا ينفذ إلى روح القوم،

وفي ممالك كثيرة صار الدين من جملة أدوات التجميل. أما في الممالك الإسلامية فإن الدين قد جاء للتحرير والإسعاد لذلك لم يكن له من الأثر القبيح في أذهان المسلمين مثلما كان لغيره في الأمم. بل هو الذي حفظ فلسفة الشرق وأديانه وآدابه في الصبغات الخاصة به للبناء على قواعد الحرية الصحيحة ومبادىء العدل والتسامح.

5 ـ العوامل الأخرى

ومجمل القول أن هذين العاملَيْن (اللغة والدين) هما اللذان يشكّلان وحدة الأمم وبالأخصّ الأمم الدولية. أما في هذا العصر فإنها قد تغيب كلها أو بعضها، فقد نجد بعض الشعوب الحاضرة غير مكوّنة من جنس واحد، بل هو خليط من أجناس مختلفة كسكان الولايات المتحدة. وهناك شعوب لا تتكلم لساناً واحداً كالسويسريين. وتوجد أمم كثيرة لا تدين بدين واحد، بل منها من لها أديان كثيرة ومذاهب شتى.

وهناك عوامل أخرى لتكوين الأمم والجماعات، فضلها وتأثيرها أشدّ من اللغة والدين، منها اشتراك الناس في حوادث تاريخية، وسكناهم في أرض واحدة، ومحبّتهم لبعضهم بعضاً، واجتماعهم على مصالح ومرافق مشتركة، واتفاقهم في العادات والتقاليد والغاية السامية. وهذه الأحوال الأخيرة هي الروح الغالبة على الأمم الحاضرة، وسيكون عليها المعوّل في نشأة الأمم في المستقبل.

الفصل الرابع

الغرائز البشريّة

1 ـ غريـــزة البِّـــر

قال تعالى:

﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ (1).

* * *

الخطاب في الآية عام غير خاص بأمة دون أخرى، وقد أراد الله أن يبين لهم فيه أن البِّر ليس في تولّي الوجه قِبَلَ المشرق أو المغرب أو نحوهما ولكن البِّر الحقيقي في إتيان الغرائز الاجتماعية التي جعلها الله من شعائر الإسلام وجعلها سجايا في المؤمنين المطيعين لله.

أما سبب نزول الآية على ما ذكره علماء التنزيل فقد قالوا: إن المؤمنين في الصدر الأول ظنّوا لما أمرهم الله بتحويل القبلة التي كانوا

(1) سورة البقرة، الآية 177.

عليها إلى الكعبة أنهم نالوا البغيّة من الكمال وأدركوا الغرض الأسمى من الدين من حيث كانوا يحسبون ذلك. وظنّ أيضاً أهل الكتاب أن التشدّد في التوجه إلى بيت المقدس فيه بِّر لله. فأنكر عليهم هذا الظنّ ونبّههم إلى المثل الأعلى في الحياة وهو: الإيمان بالله، واليوم الآخر، ومعناه تصديق جميع الهُداة فيما جاؤوا به عن الله من الكتب والأحكام والتعاليم، وصرف المال في مشاريع البّر والإحسان. وإقامة الحقّ، ودفع الآلام والحاجة عن الناس، وتطهير النفس بعبادة الله، وإخراج حقّه في الأموال للحكومة المشروعة، والوفاء بالعهد، ومعناه: القيام بالأمور العامة التي يلتزم بها المكلّف ابتداءً من عند نفسه وهي تكون بينه وبين الله، وبينه وبين نفسه، وبينه وبين جميع الناس.

أما الذي بينه وبين الله فهو ما يلزمه بالإيمان والطاعات. وأما الذي بينه وبين نبيّه فهو اتّباعه في كل ما جاء به عن الله وتصديقه في كل ما تلقّاه عنه من الهداية والتعاليم والقيام بالنصرة لدينه والمظاهرة له والدفاع عنه والمفاداة في سبيله.

وأما الذي بينه وبين الناس فهو ما يلزمه من الإخلاص لهم والصدق في معاملتهم والوفاء لهم بالمواعيد والعطف والشفقة عليهم وقضاء حوائجهم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبذل المال والجاه، والمناصرة لهم، وكفّ الأذى عنهم، والصدق في القول والعمل، وأداء الأمانة، والبرّ بالوعد، وإغاثة الملهوف وحماية الذمار والتعفّف عن المحارم، واجتناب الطمع، إلى غير ذلك من الواجبات التي للمجتمع على الفرد.

وأما القيد السادس من قيود البرّ، وهو الصبر على الابتلاء في البأساء والضرّاء في كل ما يصيب النفس والمال من المكاره، فالغاية منه

رفع الجزع وإحلال الشجاعة الأدبية محلّه عنه وقوع اليأس.

وذكر العلامة الواكدي أن من تمام شروط البرّ وتمام سجايا البارّ أن تجتمع فيه هذه الخصال. وأما من قام بالبعض منها دون البعض فإنه لا يستحق الوصف بالبر. ولا يكون بارّاً إلا عند استجماع هذه الخصال كلّها، وهي متى عمّت بين الأفراد تصير غرائز ثابتة في المجتمع الإسلامي بحيث أن المسلم لا يكون مسلماً بدونها.

2 ـ غريزة حبّ المحمدة

قال تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (1).

جُبِلَت النفوس على حبّ النوال والمحمدة ولكن العالم ببواطن الأمور وعلل الأشياء شرح لنا أغراضها وبيّن خفاياها فذكر أن من أسوأ ضروب الرياء والتلبيس أن يرغب الإنسان في نيل شيء من غير كدّه أو يطلب المحمدة على أمر لم يفعله ولا أثر له في نفسه، وإذا فعل كان كمن يخدع الناس ويزيّف عليهم فيفرح بما أوتي عن غير جدارة ولا استحقاق، يستهويهم بالباطل ويغلّطهم في نفسه ويطلب منهم أن يحمدوه على ذلك فينخدعوا له ويقولوا عنه: وفيّ صادق مخلص في قوله وعمله وأنه من أهل التقوى والصلاح وهو ليس كذلك.

ولا شك أن القرآن أراد بتحريم هذه السجية الخبيثة صرف النفوس

(1) سورة آل عمران، الآية 188.

عنها وحملنا على التألّم منها حتى لا يعيش الناس مع بعضهم بعضاً بالتغليط والخداع والترميم وقلب الحقائق ومخالفة الواقع. وللمبالغة في التنفير من هذه الرذيلة أوردها مورد الوصف لحال فريق من الناس كانوا يفرحون بالفعل الذميم ويروّجونه على الغافلين المخدوعين، ويرجونهم أن يحمدوهم عليه تنفيراً منه. فقد ذهب جماعة من المفسرين إلى أن المعنيّ بالآية بعض الكتابيين الذين يحرّفون نصوص كتبهم ويفسّرونها للعامة بتفسيرات باطلة ويروّجونها بين الأغمار ويفرحون بهذا الصنيع ثم يحبّون أن يحمدوهم عليه بالصدق والأمانة وهم منهما براء. وذهب آخرون إلى أن الآية وصف لازم لحال المنافقين من كل قبيل ودبير كتابيين وغير كتابيين وهم الداء العياء والبلاء المحيق يأتون بجميع وجوه الحِيَل في تحصيل مطالبهم وشهواتهم ولو كان في ذلك الخسران والهلاك لقاء ما يفرحون بنيله من السحت والزقوم وإن كان في الحقيقة لا يساوي ما بذلوه ولا يكتفون بفعل ذلك، بل إنهم يبالغون في الإساءة والكيد، إذ يطلبون من قومهم أن يحمدوهم بغير ما فعلوا فيفسدون بذلك منقطهم وغرائزهم تبريراً لخيانتهم وآثامهم، وفوق ذلك ترويج الكذب والرياء. ولذلك حرّم القرآن هذه الطريقة النكراء وحذّر منها ونبّه فاعلها وإن فاز في الظاهر بأنه في الحقيقة ليس بمفازة من العذاب، لأن من يغالط قومه ويوقعهم في التهلكة هو هالك معهم لا محالة، وإن خيّل له جهله أنه بمنجاة منهم لأن الفتنة متى وقعت تعمّ ولا تخصّ ولا يفلت من شرّها أحد. قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً﴾ (1).

أما الغريزة التي أثبتها القرآن فهي أن لا يفرح الإنسان إلا بما أوتيه من كدّ يمينه بعمل مشروع لا لهم فيه وأن لا يُحمَد إلاّ على عمل صالح

(1) سورة الأنفال، الآية 25.

فيه خير للناس وفي ذلك تطهير للنفوس من النفاق والدجل والمخاتلة والرياء والنفاق والكذب.

3 ـ غريزة الاعتدال في الدين

قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَـٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ﴾ (1).

الغلوّ في كل شيء مقبوح وأقبحه ما يكون في الدين لما فيه من تجاوز للحدود، وفي الآية نهي صريح للكتابيين وأصحاب الأديان عنه، لأنه يذهب بفاعله لارتكاب أحد أمرَيْن، إما إلى الإفراط أو إلى التفريط وكلاهما ذميم. فقد كان اليهود والنصارى يغالون في نقد أديان بعضهم بعضاً، فاليهود يغالون في الطعن والتشهير بالمسيح تعصّباً لديانتهم ومنابذةً للنصرانية ونكراناً لما فيها من المزايا والمحاسن، وعداوةً للنصارى، وهذا تفريط. والنصارى يغالون في تقدير منزلة المسيح وتقديسه ويرقون في الادّعاء إلى حدّ الإفراط حتى جعلوه إلاهاً. وبسبب ذلك تسرّبت الأحقاد في نفوس الفريقَيْن وشوّهوا بأقوالهم وأفعالهم حقائق الدين. ولو اعتدل اليهود وأمسكوا عن الطعن في المسيح لاعتدل النصارى في عقيدتهم فيه ولما احتاجوا في دفاعهم عنه إلى رفعه فوق المنزلة التي جعله الله فيها. فإن المسيح كان بشراً ولم يكن إلاهاً، وإنما ألّهه الغلوّ في الدفاع عنه تبكيتاً لليهود، لذلك جاء القرآن الحق وسطاً بين الإفراط والتفريط لإصلاح ما بين الدينَيْن. فقد نوّه بالمسيح وبفعله وبرّأه من أقوال المغالين والقائلين فيه وصوّره في بشريّته أجمل تصوير ثم أعقب ذلك بالنهي عن القول في

(1) سورة النساء، الآية 171.

الله بما لا يطابق الواقع وينبو عنه العقل السليم كجعل الله ابناً أو أباً كالبشر، والبشر مخلوق والمخلوق لا يكون خالقاً يستحقّ التأليه وكذا نسبته للاتحاد والحلول لما يستلزمه من جعل الشيء الواحد في ذات الوقت متحيّزاً وغير متحيّز وعدم التمييز بين القدرة الكامنة في الطبيعة والقدرة الأزلية المؤثّرة فيها والخارجة منها. تعالى الله عمّا يقولون علوّاً كبيراً.

ولم يقتصر القرآن على منع الغلوّ وتأليه المسيح، بل أوضح لنا أن تأليه الإنسان ضلال قديم اقتدى فيه الضالون ببعضهم قبل وجود المسيح. فقد كان المصريّون يؤلّهون أزيريس واليونان ساتورن والساميون بعلاً والبابليّون مردوخ والفرس زرادشت والهنود براهمن والصينيون بوذا الخ. فنهى النصارى عن اتّباعهم في هذه الضلالة وهم متأخرون عنهم، والشأن في المتأخّر أن يكون أرشد وأهدى من المتقدّم فقال:

﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [1] وهي صريحة في أن الغلوّ متابعة للأهواء، وتأليه البشر فكرة أقدم عهداً من النصرانية. وإنما النصارى انتحلوها من القدماء فقالوا في المسيح مثل ما قاله الأوّلون في الأفراد الذين ألّهوهم. وقد ذهب المفسرون إلى تفسير الأهواء بالمذاهب التي كان مصدرها الشهوة دون العلم. وقال أبو عبيدة، وهو من صدور المفسرين: لم نجد الهوى يوضع في كتاب الله «القرآن» إلا في موضع الشرّ...

ومعنى الآية: أنّ القدماء ضلّوا في الخالق فألّهوا أفراداً منهم، وأضلّوا أُمَماً كثيرة قلّدتهم. وكلهم حادوا عن سواء السبيل. والغاية التي

(1) سورة المائدة، الآية 77.

يرمي إليها القرآن بهذا التحليل لتبعيّة العقائد، وبيان ما يترتّب عليها إيجاد غريزة الاعتدال، بمنع الغلوّ واجتناب التقليد وإزالة الأهواء المُضلِّلة للعقل لإصلاح المجتمع وتحريره من العبودية الضالّة، والحرية لا تتحقّق ما لم يمتنع الإنسان عن تأليه الإنسان.

4 ـ غريزة التذكّر والتدبّر في الأمور

قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ﴾ (1).

من المعلوم أن الغرائز البشرية غير كافية وحدها لتوجيه أعمال البشر إلى ما فيه صلاحهم، فلا بدّ لهم من هداية أخرى تعليمية تتفّق مع قوّتهم المُمَيِّزة، قوة التفكير والنظر في عواقب الأمور، وهي قوّة التدبّر فيما يعرض للنفس من الأمور لتهتدي فيها بالدلائل إلى معرفة الفوائد ودفع الغوائل واتّقاء المكاره والشدائد، وهذا ما أرشدتنا إليه الآية الكريمة. فقد بيّن لنا حال المتّقين فيما إذا ألمّ بهم طائف من وثبات النفس الأمارة، أن يكونوا متذكّرين غير ناسين ولا ساهين لما يجب أن يكونوا عليه في سائر أحوالهم من الاعتبار والتفكير في كل ما يعرض لهم، بمقايسة الأمور بنظائرها ومقارنة الحوادث بأسبابها ونتائجها، بقصد صحيح ونيّة حسنة، لأن الذي يتذكر ويتدبّر في الأمور ويحاكم القضايا العارضة، إذا أخطأ مرّة في النظر أو غفل عن مظانّ الدليل وأضلّ موضع البحث، فقد يصيب مراراً لأن التذكّر يمرّن النفس على التفكير

(1) سورة الأعراف، الآية 201.

الصحيح والحكم الصائب. أما التسليم بكل شيء بدون بصيرة وحمل العقل على التقليد فمعناه قطع طريق العلم وحرمان النفس من الإدراك والفهم، وهذا ولئن أصاب الحقّ مرة فقد يخطئه مراراً لأنه لا يعرف مناط الأمور من طريق الاستدلال وإنما يعرفه من طريق المحاكاة والتقليد وهما يجعلان العقل والعلم تابعَيْن للأشخاص المقلّدين لا للحقائق الثابتة والمبادىء المعلومة.

وعلى هذه الغريزة جرى القرآن الكريم في أغلب الآيات الواردة في القصص والأحكام والمواعظ ليعدّ بذلك العقل والنفس إلى الكمال، فهو لا يذكر مسألة ولا يشير إلى حادثة ولا يورد قاعدة إلا ويردفها بذكر نتائجها ليتمرّن بذلك المؤمنون على التذكّر والتدبّر في الأمور.

أما المتبادر من الآية على ما قاله المفسرون فهو: إن الذين اتقوا أي اجتنبوا السوء من الأقوال والأفعال واتّبعوا الشرائع القويمة إذا ألمّ بهم طائف من الشيطان أي خاطر السوء تذكّروا، أي اذكروا واعتبروا فيما بدا لهم، وجمهور المفسرين يذهب إلى تأويل الطائف بالغضب... وعن ابن عبّاس أنّ المراد بالطائف نزع الشيطان، في حين فسّره غيره بالزلل. وقال أبو جعفر: التأويلان متقاربان في المعنى، لأن الغضب والزلل كلاهما من طائف الشيطان، فلا وجه لخصوص معنى منه دون معنى، بل الصواب أن يعمّ كما عمّه جل ثناؤه. والمعنى: إن الذين اتّقوا إذا ألمّ بهم عارض تذكّروا أمر الله وحاكموه إليه فيبصرون عاقبة ما يريدون الإقدام عليه فإذا هم منتهون إلى سنن الله في الكائنات والفطرة التي أنشأ الخلق عليها وهدى عباده إليها.

وقد نبّهنا الله إليها في آيات كثيرة من كتابه العزيز لتكون دستوراً يُرجَع إليه. قال تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ

تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾ [1]. وفي سورة بني إسرائيل: ﴿سُنَّةَ مَن قَدۡ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ مِن رُّسُلِنَاۖ وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحۡوِيلًا﴾ [2]. وفي آية أخرى: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا﴾ [3]. هذا ما يرشدنا إليه صريح القرآن في تحقيق وجود الفطر والسنن. وقد أتت النظريات العلمية الحديثة مؤيدة له. حيث أثبت العلماء وجود نموذج ثابت للحالات والانتقالات الاجتماعية تتشكّل حسبها الأمم كل في حدودها المحدودة. والقرآن هو أوّل كتاب نبّه العقل إلى وجود النواميس العامة للكائنات والمجتمعات البشرية وهو وإن لم يكن كتاباً تاريخياً بل كتاب هداية وإصلاح وتشريع لكنه كان يحاكم الوقائع التاريخية ويتعرّض لتقلّبات الأقوام وأطوار الأمم ويذكر ما فيها من مواعظ وعبر، وينبّه المُخاطَبين إلى السنن الكونية العامة. وقد أثبت للنوع الإنساني وجوداً عاماً مرتبطاً بعضه ببعض كما في الآيات المتقدمة وأمر بالبحث عنه فقال: ﴿فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ﴾ [4].

والحكمة في ذلك تمرين للعقل الإنساني على التعليل والتفهم في أسرار الكون وإدراك حقائقه واختيار نواميسه الاجتماعية التي تتعاقب على الأمم حتى لا يتورط في الحكم ولا ينخدع للوهم ولا يقبل تعليلاً لشيء ولا يغترّ بقول إلاّ بعد التحقيق والتمحيص وعرض كل ما يحدث نفسه على التحليل العلمي، وذلك لصرف النفوس عن التقليد الأعمى الذي يجرّ إلى الهلاك والخسران كما وقع للأمم المنقرضة. أما المعيار

(1) سورة فاطر، الآية 43.
(2) سورة الإسراء، الآية 77.
(3) سورة الأحزاب، الآية 62.
(4) سورة آل عمران، الآية 137.

الذي جعله الله مقياساً للتذكّر، فهي السنن العامة التي لا تتخلّف.

5 ـ غريزة التأمين والإنصاف

قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[1].

نزلت هذه الآية في تأمين أصحاب الأديان المختلفة على أنفسهم وحقوقهم وعقائدهم. ومفادها أن اليهود والنصارى والصابئين الذين يؤمنون منهم بالله واليوم الآخر ويعملون صالحاً، وذلك بدخولهم في كنف الإسلام وانقيادهم لسلطانه ولا يخونون ولا يمالون عليه عدوّاً وإن لم يدينوا به، لهم أجرهم عند ربّهم ولهم الأمن التام ما داموا في ذمام المسلمين لا يصيبهم روع ولا يطرقهم خوف ولا يحزنهم فزع.

ولتحقيق هذه الأمنية دعاهم الله تعالى إلى السلم بقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً ﴾[2]. ونهى عن الطعن في المسالمين بعدم الإيمان في قوله: ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾[3]. والغاية من ذلك استقرار الطمأنينة في نفوس الجافلين من الإسلام ليعلم أصحاب الأديان النعمة العظمى التي أنعم الله بها عليهم بهذا الدين القيّم.

---

(1) سورة البقرة، الآية 62.

(2) سورة البقرة، الآية 208.

(3) سورة النساء، الآية 94.

6 ـ غريزة التسامح مع أهل الأديان السائرة

قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٧﴾ ﴾[1].

خوّلت هذه الآية حرية الاعتقاد للداخلين تحت طاعة الإسلام. فكأنّ الله يقول إنّ الدين لي وأنا أجازي به وليس لكم على أصحاب هذه الأديان إلاّ الطاعة المفروضة عليهم والنزول عند حُكمِكُم وتأمين دعوتكم فإن هم دخلوا في ذمتكم فليس عليكم أن تُكرهوهم على ترك أديانهم وهم أحرار فيما يدينون به خالقهم. فليس عليكم أن تكرهوهم على ترك أديانهم ما لم يضرّوكم، بل عليكم أن تكلوا محاسبتهم على ما يعتقدونه ويدينون به لله الدّيان، إن كان حقاً أو باطلاً. فهو الذي يفصل بينهم يوم القيامة، وهو بما يستحقه كل منهم فلا يجري في ذلك الفصل ظلم ولا حيف.

وقد جاءت آيات كثيرة لتوضيح هذا المعنى وإثباته في قلوب المسلمين، منها آية النهي عن اتخاذ الإكراه في الدين، قال تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ ﴾[2]. وقال: ﴿ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ ﴾[3]. وقال في معرض الإنكار على من يهمّ

(1) سورة الحجّ، الآية 17.
(2) سورة البقرة، الآية 256.
(3) سورة يونس، الآية 108.

بذلك، والخطاب لنبيّه: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [1].

ولا تتنافى هذه الآيات الكريمة مع آية ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [2]. لأنّ الأولى تشريع وتقرير حقّ التأمين، وهذه لإثبات الدين القويم الذي لا ينجو إنسان بدونه عند الله لا للحمل على معنى الإكراه.

7 ـ غريزة الدين

قال تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [3].

تضمّنت هذه الآية أسمى مبدأ لتفهّم الدين والتعريف بحقيقته السرمدية، ودعت أهل الكتاب وهم علماء الأمم ورُعاة الأديان وحَمَلة مشعل الثقافة العالمية إلى الاتّفاق على وضع أقوم الدعائم للحياة الكاملة، حياة الفرد من ناحية الروح والجسم، وحياة المجتمع من ناحية الإرادة. وقد وضعها في ثلاث نقاط لا اختلاف فيها:

الأولى: عبادة الإلاه الواحد خالق الكون بما فيه.

الثانية: إبطال الشرك وهو مزلقة العقل وضلال النفس.

الثالثة: منع الاستبداد.

(1) سورة يونس، الآية 99.
(2) سورة آل عمران، الآية 85.
(3) سورة آل عمران، الآية 64.

والغاية منها إنقاذ البشر وتحريره من كل إرادة كيفية تتسلط على المشاعر والمنازع والعزائم. ومتى تحرّرت النفس في فضاء الكون الواسع لا يحول حائل بينها وبين إرادتها الخارقة العجيبة، وهي لا يعطلها شيء كالجهل بالله وخداع النفس بأن للديّانين قوة غيبية يتصرفون بها في الناس وأن للمتحكّمين سلطة قاهرة يجب أن تخضع لها القلوب.

وقد قصر المفسّرون هذا الخطاب على أصحاب الكُتُب المنزّلة من اليهود والنصارى. وهو تأويل غير وجيه لأن الخطاب عام شامل لهم ولغيرهم من أصحاب الأديان المعروفة، ولم يكن فريق أولى من الآخر ولا دليل على التخصيص كما في الآيات السالفة الذكر. فالواجب أن يكون الخطاب مُوَجّهاً لكل كتابي له دين، يهودياً كان أو نصرانياً، مجوسياً أم برهميّاً، وثنيّاً أم بوذيّاً، لأن المقصد الهداية العامة لا الاصطفاء. والهداية حقّ للبشر على الله لا يجوز أن يُحرَم منها مخلوق بل الكلّ فيها على السواء، فالدعوة إليها يجب أن تعمّ. أما تحقيقها فإنه يطبع نفوس المؤمنين بطابع الحرية الكاملة.

8 ـ غريزة الامتناع عن الفتنة

قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (1).

من السجايا الإسلامية العالية صدّ المسلمين عن الفتنة والتنفير منها

(1) سورة الأنفال، الآية 25.

وتشديد العقوبة على فاعلها وهي من أفتك الجرائم الاجتماعية التي لا يقتصر ضررها على مرتكبها بل يشمل الأمة بأسرها.

والفتنة مدلولها عام يشمل كل ما يفتن الناس ويضرّهم في دينهم ودنياهم، كالخيانة والدسّ والظلم والمؤامرة على الأمن والخروج عن الطاعة وهي من الجرائم الكبيرة المُقَوِّضَة للمجتمعات البشرية بلا استثناء. ومعنى الآية أن جريمة الفتنة وما شاكلها إن لم يتّقها المسلمون حاق بهم عقابها. وعن ابن عباس قال: أمر الله أن لا يقرّوا المنكربين أظهرهم فيعمّهم الله بالعذاب. ومعنى ﴿أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾، أي ينتقم من مرتكب هذه الجريمة أشدّ انتقام بلا هوادة ولا رحمة، وهو تشريع للناس لاتخاذ العقوبات القاسية لمن يفعل ذلك صيانةً للمجتمع وحفظاً له.

وممّا يؤيد أن الآية نزلت في تجريم الخيانة وما شاكلها الآيتان التاليتان. فالأولى تذكّرنا بأن المسلمين لمّا كانوا صادقين في إيمانهم مخلصين في عقيدتهم لم تضرّهم قلّتهم مع كثرة عدوّهم ومناوئيهم. فقد كانوا مستضعفين يخافون من أعدائهم الكثيرين أن يتخطّفوهم فآواهم إلى قرار مكين وهي المدينة المنورة وكثّرهم بصبرهم على المقاومة وثباتهم على الحقّ. فأدان لهم الأمم بالطاعة ونصرهم على عدوهم ووهب لهم كنوز الدنيا وصرّفهم فيها.

قال تعالى:

﴿وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِى ٱلْأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ ٱلنَّاسُ فَـَٔاوَىٰكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِۦ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (1).

---

(1) سورة الأنفال، الآية 26.

أما الآية الثانية وهي الخطاب المُوجّه إلى المؤمنين فقد أفادت الحكم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (1).

ومعناها واضح مذكور في أسباب النزول. قال ابن عباس رضي الله عنه: نزلت في أبي لبابة الأنصاري حين بعثه رسول الله ﷺ إلى بني قريظة لما حاصرهم وكان أهله وولده فيهم. فقالوا يا أبا لبابة «أما ترى أن ننزل على حكم سعد بن معاذ؟» فأشار أبو لبابة بيده إلى حلقه: «أي لا تفعلوا فإنه الذبح» فعُدَّ ذلك منه خيانة (2).

وأورد الزهري غير ذلك، قال: نزلت في حاطب بن أبي بلتعة، وحكى لنا قصته جابر بن عبدالله قال: خرج أبو سفيان من مكة فعلم رسول الله ﷺ خروجه وعزم على الذهاب إليه، فكتب إليه حاطب أن محمداً يريدكم فخذوا حذركم فأنزل الله الآية.

ولا تنافي بين القصّتين لأن مغزاهما واحد وهو الخيانة، وقد أنزل الله الآية يحرّم بها على المؤمنين أن يدلّوا أعداءهم على عوراتهم ويخبرونهم بما خفي من أمورهم فيخونون بذلك أنفسهم من حيث لا يعلمون أو يعلمون ولكن لا عذر لأحد في الإقدام على هذا الفعل بعد منعه وتقرير الحكم فيه، وإنما بتجنّبه يصير بحكم العادة غريزة ثابتة في المسلمين.

---

(1) سورة الأنفال، الآية 27.

(2) انظر، الثعالبي، معجز محمد رسول الله، ص 110 وما بعدها.

9 ـ غريزة السخاء والكرم

قال تعالى: ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ [1].

معلوم أن الآية صريحة في طبع المسلم بطابع السخاء والكرم فكأنها تريد أن تُفهم المسلمين أن من أنفق منهم مما أحب كان من جملة الأبرار الذين وردت في صفاتهم ونعوتهم آيات كثيرة يجب إثباتها هنا للتعريف بمدلول البرّ الذي لا يحصل إلا بالإنفاق قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ [2]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۞ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ۞ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ ۞ يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ ۞ خِتَٰمُهُۥ مِسْكٌ ۚ وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾ [3]، وقال: ﴿۞ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ [4].

والقرآن يفسر بعضهُ بعضاً، فأنه لما بيّن لنا معنى البرّ وحال الأبرار وما يلقَونه من نعيم مقيم، ذكر لنا في هذه الآية أن من أنفق ما أحبّ نال البرّ. فكأنه يقول إن من القضايا المسلّمة أن الإنسان لا يفوز في الحياة بإدراك النعيم الدائم حتى ينفق ممّا أحبّ فيما يجب. ومفاد ذلك أن البرّ هو كناية عن جميع الفضائل والمزايا، لا يُنال إلاّ بالسخاء والبذل. وهكذا فهم الصحابة الآية رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. فقد كانوا إذا أحبّوا شيئاً صرفوه لله حتى ينفق في وجوه البرّ فكان ذلك سجيّة فيهم.

---

(1) سورة آل عمران، الآية 92.

(2) سورة الإنسان، الآية 5.

(3) سورة المطفّفين، الآيات: 22 ـ 26.

(4) سورة البقرة، الآية 177.

فقد ورد أن أبا طلحة لما نزلت الآية قال للرسول ﷺ: لي حائط بالمدينة وهو أموالي أفأتصدّق به؟ فقال عليه الصلاة والسلام: بَخٍ بَخٍ، ذلك مال رابح وإني أرى أن تجعلها في الأقربين فقسّمها بين أقاربه. ويروى أنه جعلها بين حسان بن ثابت الأنصاري وأبيّ بن كعب فأغناهما بها عن الناس.

ويروى أيضاً أن زيد بن حارثة لما نزلت الآية جاء بفرس كان يحبّه وجعله في سبيل الله، فحمل عليه رسول الله ﷺ ابنه أسامة ابن زيد. فقال زيد لرسول الله: إنما أردت أن أتصدّق به. فقال له: قد قبله الله منك.

ونُقِل أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه اشترى جارية أعجبته فأعتقها، فقيل له: لِمَ أعتقتها ولم تصب منها؟ فتلا عليهم الآية: ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾.

واختلف المفسرون فيما هو المُراد من الإنفاق، هل هو الزكاة، وهي الضريبة المُقرّرة للدولة أم غيرها؟ وذهب عبدالله بن عباس إلى أن المراد الزكاة، فيكون المعنى: لن تنالوا العظمة والشأن والأمن حتى تؤدّوا زكاة أموالكم لولاة أموركم.

وذهب الحسن إلى التعميم وقال: كل شيء أنفقه المسلم من ماله وطلب به وجه الله حتى التمرة.

وقال قتادة: لن تنالوا برّ ربّكم حتى تنفقوا مما يعجبكم ومما تهوَون من أموالكم.

وقال المفسّرون: معنى ﴿وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾، أي مهما تنفقوا من شيء من أموالكم في سبيل الطاعات والمبرّات فإن الله به عليم لا يعزب عنه شيء من ذلك حتى يخلفه على المنفق ويجازيه عليه

أضعاف ما أنفق. قال تعالى: ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ وَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ [1]، لأنّ الإنفاق في سبيل الله هو في الحقيقة سعي الفرد في توفير رأسمال الأمة والبذل في سبيل الجهود الاجتماعية العظيمة، والغاية من ذلك إثبات الغريزة وتحقيق السجيّة العظيمة.

10 ـ غريزة الحريّة

قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [2].

البشر جمع لا واحد له من لفظه مثل القوم والخلق، وقد يرد للمفرد. ومفهوم الآية أنه ليس من سجايا البشر أفراداً ولا من غرائزهم جموعاً وأمماً أن يؤتيهم الله الكتاب (أي العلم) والحكمة والنبوّة ثم يطالبون الناس أن يكونوا لهم عبيداً من دون الله خالقهم. ولا فرق في ذلك بين أن يدعوهم لذلك بالقول أو بالفعل، وقد أتاهم الله ما أتاهم من الكتاب والحكمة والنبوّة. ومن أتاه الله ذلك فإنما يدعوهم إلى الحقّ والهداية والإنصاف والعلم، ويحرّرهم من الطغيان والظلم ويقيم فيهم موازين العدل بالقسط.

وهذا هو شأن الأمّة العالية الوارثة للمجد الإلاهي، الحارسة لأقوم المبادىء، الحافظة للتمدين، المُسيِّرة للسياسة العالمية.

(1) سورة سبأ، الآية 39.

(2) سورة آل عمران، الآية 79.

وقد ذكر العلماء في سبب نزول هذه الآية ثلاثة وجوه:

(1) ـ اجتمع رأس اليهود أبو رافع القرظي والسيد رئيس وفد نجران من النصارى عند رسول الله ﷺ وقد أدهشهما انتشار الدعوة الإسلامية. فسألا الرسول: ماذا تريد منّا يا محمد؟ أتريد أن نعبدك ونتّخذك ربّاً؟ فأنكر عليهما مقالهما وقال: معاذ الله أن نعبد غير الله أو أن نأمر بغير عبادة الله، فما بذلك بعثني ولا بذلك أمرني ثم نزلت الآية.

(2) ـ سأل أحد الصحابة رسول الله ﷺ: هل نسلّم عليك كما يسلّم بعضنا على بعض؟ أفلا نسجد لك؟ فنهاه وقال: لا ينبغي لأحد أن يسجد لأحد من دون الله، فنزلت الآية.

(3) ـ كان اليهود يدّعون أنهم أفضل الأمم وأعلاهم كعباً، وأن الله اصطفاهم على العالمين وصيّرهم في الذروة العليا وجعلوا يفاخرون العرب بذلك قصد استغفالهم وإذلالهم والتسلّط عليهم واستخدامهم في مآربهم، فنزلت الآية تتحدّاهم وتذكّرهم بصفات الأمم القيّمة. والمعنى: إن كان الأمر ما زعمتم وجب أن لا تشتغلوا باستعباد الناس وإرهاقهم وإنما يجب أن تحرروهم من سلطتكم الجائرة وتعلّموهم ما علمتم وتهذّبوهم كما تهذّبتم وتنصفونهم من أنفسكم وتزكّوهم بإعلاء منزلتهم في الحياة شأن الربانيين الذين يدّلون الناس على الحقّ والعدالة والإنصاف.

وقال المبرّد: المراد بالربانيين في الآية أرباب العلم وأحدهم رباني هو الذي يربّي العلم ويربّي الناس أي يعلّمهم ويصلحهم ويقوم بأمورهم.

وقال ابن زيد: الربانيّون هم ولاة الأمة والعلماء وأيّد ما ذهب إليه

بآية: ﴿لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ (1).

وسواءً كانت كلمة الربانيّين عبريّة أو سريانيّة أو عربيّة فهي تدلّ في القرآن على أنّ الإنسان القيّم هو الذي يدين العالم ويعلّمه الحرية والإنصاف ويرفع منزلته إلى أسمى الدرجات لا الذي يستعبد الرقاب ويتسلّط على الأمم ويتخذ منها مرتزقاً ومأكلاً كما يفعل ذلك بعض الأقوياء المتغلبين على العالم وليس من وراء تسلّطهم إلاّ الاستعباد والظلم والإكراه.

أمّا إذا صارت غريزة الحرية سجيّة في الأمم فإن روح السلام تسود العالم فيصبح عالم البقاء والهناء لا عالم الشرّ والفناء. ولهذا عني بها الإسلام وجعلها من أقدس تعاليمه.

11 ـ غريزة الإيمان صارفة عن التسفّل والهوان

قال تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (2).

مدلول الآية أن الله جعل للإيمان غرائز ثابتة تطبع نفس المؤمن بطابعها وعلامته وعدم الهوان وإنكار الظلم المستوجبَيْن للحزن والكآبة، لأن الشأن في الإيمان أن يورث صاحبه القوة والعزم والصولة لا الاستخذاء والهوان والنزول عند شهوة الظالمين وهم ولئن اتّفقت لهم الصولة على المؤمنين فإن مآل أمرهم الضعف والخور لقاء غريزة

(1) سورة المائدة، الآية 63.

(2) سورة آل عمران، الآية 139.

الإيمان، وهي تتّبع الحق، والحق نافذ غالب، وتستنكر الباطل، والباطل زائف ذاهب. وهل يقبل الهوان من يعتقد أنه وُجِد للإنصاف والعدل بين الأمم وإعلاء كلمة الله وإصلاح نظام البشر؟ وإذا وقع ونزل وجب عليه السعي في التخلّص مما وقع فيه، كإعداد الوسائل التي تمكّنه من رفع هذه البليّة والصبر على المقاومة وترك الجزع والتوقّي من هضم النفس كما وقع ذلك للصدر الأول من المسلمين يوم أُحُد. فقد انهزموا أمام أعدائهم خصوم الحق لكن لما كانت قلوبهم عامرة بالإيمان وسجاياهم مفطورة على اليقين بوعد الله وأن العاقبة لهم، ثابروا على المقاومة وجعلوا يعدّون لها عدّتها، ولما أعادوا الكرّة عليهم أمكنهم الله منهم كما وعدهم. وقد قال الزهري في سبب نزول هذه الآية: كثر في أصحاب محمد القتل والجراح حتى خلص إلى كل امرىء منهم اليأس فأنزل الله عزّ وجلّ الآية فآسى فيها المؤمنين بأحسن ما آسى به قوماً كانوا قبلهم من الأمم الماضية. وقال قتادة: إن الله أنزلها ليعزّي أصحاب محمد وينهاهم عن العجز والوهن في طلب الثأر من عدوّهم.

وعن ابن إسحاق: ولا تهنوا، أي لا تضعفوا ولا تحزنوا ولا تأسوا على ما أصابكم وأنتم الأعلون والعاقبة والظهور لكم إن كنتم مؤمنين.

ولكي يتضح المعنى جليّاً ينبغي أن نتمّ قراءة الآية. قال تعالى مخاطباً لفلول أُحد: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (1).

فإن الله يقول إنّ ما أصاب المسلمين من القرح هو أمر متوقع لا

(1) سورة آل عمران، الآية 140.

يجوز أن يفتّ في نفوسهم أو يزيل جدّهم واجتهادهم، لأنه كما أصابهم أصاب عدوّهم يوم بدر، فإذا كانوا مع باطلهم وسوء منقلبهم وخسران نفوسهم لم يفتروا عن مناوأتهم ولم يكفّوا عن مقارعهم، فإنه لا يلحق المحقين في الثأر للحق والعدل فتور ولا وهن مع تحقق حسن العاقبة والظهور على عدوهم، وهو أحقّ وأولى.

وليست الحكمة في تنمية هذه الغريزة مجرّد الثأر وسفك الدماء، إنما حمل النفوس على الإباء للوقاية من الانهزام الاجتماعي وترك المعترك لعسف الغالبين، وهذا أعمّ وأشمل من التخصيص في الوقائع المعتادة التي ينكسر فيها جيش وينتصر جيش بدليل قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾. والمداولة لا تكون إلاّ بانقراض دولة وحلول أخرى مكانها، وفي معناه انتقال السيادة من أمّة إلى أمّة، والمداولة نقل الشيء من واحد إلى آخر، يقولون: تداولته الأيدي إذ تناقلته. والمعنى الذي تشير إليه الآية أن أيّام الدنيا دول بين الأمم لا تستقيم لأمّة كيفما اتّفق، وإنما هي تتبع الغرائز لمن استقامت له دامت دولته وينقرض بانقراضها.

وليس المراد أن الله تعالى ينقل الدولة من أمة إلى أخرى اعتباطاً دون سبب، لأن ذلك يستلزم الإخلال بطبيعة الاجتماع وإبطال نواميس الوجود وإسقاط التكليف وانعدام الفائدة من تقدير الثواب والعقاب وترتّبها على الأعمال، بل المراد التنبيه إلى اجتناب العلل المهلكة وحمل المكلّفين على اتّباع السفن المنجّية ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيي عن بيّنة.

وقد قال الحكماء كلما كانت تجارب الأمم أكثر كان حرصها على البقاء أوفر وأظهر. والتجارب هي نوع من الابتلاء

لتمحيص العلم وتحقيق العزم كما قال تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (1)، أي ليختبركم. وقال: ﴿الٓمٓ * أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ (2). وقال أيضاً: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ (3).

فكلّ أمة امتُحِنَت واتُلِيَت وتخلّصت من محنتها بقوة نفسها ومتانة عزمها، فتلك هي الأمّة المؤمنة التي يحقّ لها البقاء والخلود.

12 ـ غريزة حبّ التفوّق والأفضليّة

قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ (4).

الخطاب في الآية منصرف للأمة الإسلامية التي توفّرت فيها الغرائز التي أثبتناها، وطبيعي أنّ مَن تحلّى بها تكون له الأفضلية على غيره من بقيّة الأمم التي لم تتوفّق إليها. ومن حقّ المسلمين بمقتضى مميزاتهم أن يتبوّأوا مقعد تلك السيادة، وقد نبّههم الله إليها وأشعرهم بها لئلا يتهاونوا بها وينزعوا عنها ويحرصوا على استبقائها.

وقال العلماء إن كلمة «كان» في سياق الآية معناها «صار»، أي

(1) سورة هود، الآية 7.
(2) سورة العنكبوت، الآيات 1 ـ 3.
(3) سورة محمد، الآية 31.
(4) سورة آل عمران، الآية 110.

إنكم صرتم أيها المسلمون «خير أمّة أُخرجت للناس»، بسبب أمركم بالمعروف ونهيكم عن المنكر وإيمانكم بالله. ومفهوم أن المسلمين لم يكتسبوا هذه الخيريّة لكونهم عرباً أو عجماً أو سلائل أنبياء أو أبناء آلهة وإنما بثقافتهم وإرشادهم الناس إلى الخير والهداية إلى الحق وانتباههم إلى أن هذه الميزة العالية مكتسبة غير فطرية، موردها الطاعة لله والمحبة للناس وهدفها الجدّ والاجتهاد في الأعمال والفضائل.

وقال الزّجاج: ظاهر الآية يدلّ على أن الخطاب وارد في حق أصحاب النبي ﷺ ولكنه عامّ في كل الأمة. وقال القفّال: الأمة الطائفة المجتمعة على الشيء الواحد. فأمَّة نبيّنا ﷺ هم الجماعة الموصوفون بالإيمان والإقرار بنبوته. وقد يقال لكل من جمعتهم دعوته أنهم أمّته، إلا أن لفظ الأمة إذا أُطلِقت وحدها وقع على الأول. ألا ترى أنه إذا قيل أجمعت الأمة على كذا فهم منه الأول.

وقال عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على ضلالة». وروي عنه أنه يقول يوم القيامة: أمّتي! أمّتي! فلفظ الأمّة في هذه المواضع وأشباهها يُفهم منه المقرّون بنبّوته. وأما أهل دعوته فإنما يقال لهم: أمّة الدعوة لا أمة الإجابة، ولا يطلق عليهم هذا الاسم إلاّ بذلك القيد.

وقد ذكر الله علّة تلك الخيرية وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله. وقد قرّر الأصوليون أن ذكر الحكم مقروناً بالوصف المناسب له يدلّ على كون ذلك الحكم مُعلّلاً بذلك الوصف. فهنا حكم تعالى بثبوت وصف الخيرية لهذه الأمة ثم ذكر عقيب هذا الحكم أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله. فوجب كون تلك الخيرية معلّلة بهذه الصفات.

ورُوي عن عمر بن الخطاب أنه رأى جماعة من الناس في حجّة حجّها، فتلا عليهم الآية ثم قال: «يا أيها الناس من سرّه أن يكون من تلك الأمّة فليؤدّ شرط الله فيها».

وعن مجاهد قال: كنتم خير الناس للناس على هذا الشرط أن تأمروا بالمعروف وتنهوا عن المنكر وتؤمنوا بالله. يقول لمن بين ظهريه كقوله ولقد اخترناهم على علم على العالمين.

13 ـ غريزة احترام الأديان ولو كانت باطلة

قال تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [1].

الغاية السامية من هذه الآية رفع تسوية الناس وتقوية أخلاقهم سواء من آمنوا بالإسلام أو من أنكروه. لذلك وضع مبدأ الاحترام المتقابل فإن التأدّب مع أديان المخالفين يحملهم على احترام الدين الإسلامي وتقديره وانتقاصها يلجىء أصحابها إلى انتقاصه وتحقيره. فلذلك نهى الله عن سبّ الذين يدعون من دون الله قطعاً لدابر السفاهة وتقريراً للكمال.

وقد ذهب أبو علي الجبائي [2] إلى أن الآية دالة على أنه لا يجوز

(1) سورة الأنعام، الآية 108.

(2) أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من أيمّة المعتزلة بالبصرة وزعيم فرقة الجبائية، توفى سنة 295 هـ/ 907 م، انظر «الملل والنحل» ص 78 وما بعدها.

أن يُفعَل بالكفار ما يزدادون به بعداً عن الحق ونفوراً منه. ولو جاز فعله لجاز أن يؤمر به ولما نهى الله عنه ولا أمر بالرفق بهم عند الدعاء كقوله لموسى وهارون لما أرسلهما إلى فرعون مصر: ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾[1]. ولم يقتصر تعالى على النهي بل قرن في آية أخرى الحكم بالتعليل فقال: ﴿ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ﴾[2]. والحكمة في ذلك أن لكل أمة قناعة بما ألفته من العقائد وما اعتادته من التقاليد، وهي أمسّ شيء بنفسيتها. فالطعن فيها مثير لحفيظتها ومُقِرٌّ لعداوتها وليس في ذلك أقّل فائدة غير إثارة الشرّ وتسكين العداوة.

أما الانتقاد فلا حرج فيه وهو طريقة القرآن وسبيله فيما يدعو إليه، وفائدته توسيع النظر وتقويم الفكر، وشتّان ما بين نقد يزكو به اللبّ وثلب يعقبه الكرب. فالأول يدني الحقائق من الأذهان، والثاني يقسي القلب ويلوّث اللسان وفاعله أولى بالتربية وأحوج إلى التأديب لأن الناقص لا يكمل غيره ولا يحتمل ضيره ولا يقدم على هذه الفعلة إلاّ ضالّ مُضِلّ. لذلك أوجب الله على النفوس الكاملة الأدب والاحتشام في خطاب الناقصين لتطهير صدورهم وإزالة الأحقاد منها وإحلال غريزة الاحترام محلّها. وهذا أعلى مثل للأدب الإلاهي.

---

(1) سورة طه، الآية 44.
(2) سورة الأنعام، الآية 108.

14 ـ غريزة الاقتصاد والتوفير

قال تعالى: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ۝ إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ (1).

اشتملت الآية على أصحّ التعاليم في أصول الاقتصاد من الوجهة العلمية وهي منع التبذير والإسراف في المال وما يتبعه. والمراد بالمنع اجتناب المجازفة وذلك بعد بيان الحقوق الواجبة فيه كالزكاة والنفقة على من تجب إعالته والصدقة وكفاية النفس.

أمّا التبذير فمعناه إفساد المال وإنفاقه في السرف... ونُقِلَ عن مجاهد وكان حول الكعبة ورأسه مرفوعاً إلى جبل أبي قبيس أنه قال: لو أنفق رجل مثل هذا في طاعة الله لم يكن من المسرفين ولو أنفق درهماً واحداً في معصية أنه كان من المسرفين. وسُئِل عبد الله بن مسعود عن التبذير فقال: إنفاق المال في غير حقّه. وعن ابن عباس أنه قال: لا تنفق في الباطل فإن المبذر هو المسرف في غير حق. وقال قتادة: التبذير هو النفقة في معصية الله وفي غير الحقّ وفي الفساد.

هذا ما ذهب إليه أيّمة الصدر الأول في تأويل هذه الآية، وتبعهم أصحاب التفاسير مع أن الآية واردة في الاقتصاد لا في الإنفاق وشتّان بين الموضوعَيْن. والاقتصاد معناه التوفير وعكسه التبذير المنهيّ عنه، ويعرّفه الماليّون بمجاوزة الحد المقدّر في الموازنة إذ الشأن في الإنفاق أن لا يطغى الاستهلاك على المورد بل لا بد من التوفير فيه لتنمية رأس المال. وتنفيراً من ذلك وصف الله المبذرين بأنهم إخوان الشياطين.

---

(1) سورة الإسراء، الآيتان 26 ـ 27.

وكذلك كانت تقول العرب لكل ملازم سنّة قوم: وتابع أثرهم هو أخوهم.

وكان الشيطان لربّه كفوراً أي جحوداً للنعمة التي لربّه عليه لا يحسن التصرف فيها، فكذلك إخوانه من المبذرين لأموالهم يخالفون أمر الله ويعصونه بعدم الاقتصاد في أموالهم والتوفير منها.

والخطاب في منع التبذير شامل للأفراد والمجتمعات على السواء. والقصد منه التعويد على الاقتصاد والتصرّف في المال تصرّفاً سديداً يفيد المجتمع ويقوّيه، ومما يؤيّد أن المراد من منع التبذير التوفير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ (1). وقال قتادة معنى الآية: لا تمسك عن النفقة ولا تبسطها كل البسط لأن كل الطرفين ذميم، فإذا فعلت فإنك تقعد ملوماً في عباد الله بأنك سيّىء الاستعمال والتصرّف، محسوراً نادماً على ما فرط منك، فإن الإمساك شحّ وبخل والتبذير إسراف، وبينهما الاقتصاد والتوفير. وقد نوّه الله بالمقتصدين فقال: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ (2).

وقد قرّر لنا العلماء أنّ الإسراف مجاوزة الحدّ في النفقة والتقتير تضييق، ومجانبة الحالَيْن هو الاعتدال المأمور به شرعاً. والمُراد بالقوام الذي وُصِف به المُوَفِّر هو العدل والاستقامة. وقال الزمخشري: القوام العدل بين الشيئَيْن لاستقامة الطرفَيْن واعتدالهما وهو لا يتحقق إلا بالتوفير كما أسلفنا وهو عماد القوّة وملاك الاستقلال ولا تتمكّن السيادة لأمّة بدونه.

---

(1) سورة الإسراء، الآية 29.

(2) سورة الفرقان، الآية 67.

15 ـ غريزة الوفاء

قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴿٩١﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ ۚ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ ۚ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (1).

نزلت الآية في تقرير قواعد الذمة والوفاء، فهي تقول: وأوفوا بكل عهد قوليّ أو كتابيّ ترتبط به ذمّتكم، ويدخل في ذلك الالتزام الاختياري من قِبَل الفرد أو الجماعة لأي معاقد كان بدون مراعاة جنس ولا دين، في العمل والشركة والبيع والمقاولة والنقل والتوفير والوعد والإنفاق والنذر والطاعة والتأمين إلى آخر ما هناك من العقود والالتزامات المباحة التي لا تتنافى مع الأخلاق الحميدة ولا تضرّ بالمجتمع بل تفيده، وقد جعله الله من جملة تكاليف الدين توكيداً للامتثال وتحقيقاً للفضيلة.

غير أن الله أردف الوفاء باليمين وجعله قرينة في الذكر تنبيهاً على أنه من أنواع العهد، وأعقبه بالنهي من نقضه بعد توكيده بالنيّة والعزم بوجوب الرعاية والتحقيق، تنبيهاً على أنه نوع من الالتزام المكفول. واليمين أو القسم معناه جعل الله كفيلاً في صدق المُقسِم حتى إذا أخلّ بما التزم به كان الله متولّيه ومُجزيه.

وما أمر الله عباده بالوفاء بالعهود الاختيارية على اختلافها ولا نهاهم عن نقض الأيمان بعد توكيدها على أنفسهم لآخرين، إلا لصيانة

(1) سورة النحل، الآيتان 91 ـ 92.

ذمّتهم وحفظ كلمتهم وإعلاءً لشأنهم حتى يكونوا موضع ثقة الناس ومثابة للتأمين والتصديق.

ثم أتبعها بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا تَفۡعَلُونَ﴾ أي في العهود التي تعقدونها والأيمان التي تبرّونها توفون بها أم تنقضونها، فحضّ كل ذلك عليكم وهو سائلكم عنها وعمّا تفعلونه فيها. فاحذروا المخالفة لتتقوا بذلك نقمته وعذابه وما لا قِبَل لكم من أليم عقابه.

ثم أكد وجوب الوفاء ومع النكوث بضرب المثل وتصوير حال الناكث وسوء عمله على وجه النهي فقال: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّتِي نَقَضَتۡ غَزۡلَهَا مِنۢ بَعۡدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثٗا﴾. وهي امرأة من قريش يقال لها ريطة كانت تغزل هي وجواريها، فإذا غزلت وأبرمت أمرتهنّ بنقض ما غزلن ونفشت تلك الخيوط وخلطتها بالصوف ثم أمرتهن بغزله ثانية. والقصد من ضرب هذا المثل استنكار النكوث وصرف النفوس عنه لما فيه من ارتباك العقل وسوء التصرف وفقد التمييز مبالغة في التنفير من الفعلة الذميمة.

والمراد بالأنكاث الأنقاض، وكل شيء نُقِض بعد الفتل فهو «أنكاث» (واحدها نكث)، يقال: فلان نكث الحبل فهو ينكثه نكثاً، ومنه نكث العهد والعقد واليمين.

ثم أتبع ذلك بالتوبيخ على نكث اليمين فقال: ﴿تَتَّخِذُونَ أَيۡمَٰنَكُمۡ دَخَلَۢا بَيۡنَكُمۡ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرۡبَىٰ مِنۡ أُمَّةٍ﴾، والمعنى أنكم تجعلون أيمانكم التي تحلفون بها على أنكم موفون بالعهد لمن عاقدتموه، دخلاً بينكم، أي خديعة وغروراً وغشّاً ليطمئنوا إليكم وأنتم مُظْهِرون لهم الغدر والخيانة وترك الوفاء، فهو أنكاث، أي أنكم جعلتم الأيمان التي تحلفون بها غروراً ودَخَلاً لخداع من عاقدتم وأنتم مضمرون لهم عدم الوفاء

بالعهد والنقلة عنهم إلى غيرهم من أجل أن غيرهم أكثر منهم عدداً. «والدَّخل» في كلام العرب كلّ أمرٍ لم يكن صحيحاً.

أما سَبب نزول هذه الآية فقد ذُكِرت فيه روايات كثيرة. فيُروى عن ابن زيد أنه قال: كان الرجل يعطي العهد يؤمّن به الآخر وينزله من مأمنه فتزلّ قدمه. وفي رواية أخرى عنه قال: نزلت في قوم كانوا حلفاء لقوم وأعطى بعضهم بعضاً العهد، فجاءهم أعداءٌ منهم حالفوهم وقالوا: كن أكثر عدداً وأعزّ وأمنع فانقضوا عهد هؤلاء وارجعوا إلينا ففعلوا ذلك.

وعن مجاهد قال: كان العرب يحالفون الحلفاء فيجدون أكثر منهم وأعزّ فينقضون حلف الأوّلين ويحالفون الآخرين.

وعن بريدة قال: نزلت هذه الآية في قوم بايعوا الرسول ثم نكثوا فنزلت الآية محذّرة إياهم. والمعنى لا يحملكم قلّة محمد وأصحابه وكثرة مناوئيهم أن تنقضوا البيعة التي بايعتموهم فيها على الإسلام وإن كان فيهم قلّة وفي المشركين كثرة.

وروى آخرون أنها نزلت في الحلف الذي عقده العرب في الجاهلية فأمرهم الله عز وجل أن يوفوا به ولا ينقضوه بعد الإسلام.

والآية صالحة للحمل على الروايتَيْن لأنّ حكمها عام وهو تربية النفوس على الوفاء وصدّها عن النكوث.

16 ـ الصفات العامة المميّزة للمسلمين

أورد القرآن الكريم الصفات العامة المميّزة للمسلمين والمرتكزة على الغرائز الإسلامية الأساسية، وقد جمعها في **تسع صفات** ذكرها في ثلاث آيات من **سورة الرعد**:

(الأولى) ﴿ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ﴾،

(الثانية) ﴿وَلَا يَنقُضُونَ ٱلْمِيثَٰقَ﴾،

(الثالثة) ﴿وَٱلَّذِينَ يَصِلُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾،

(الرابعة) ﴿وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾،

(الخامسة) ﴿وَيَخَافُونَ سُوٓءَ ٱلْحِسَابِ﴾،

(السادسة) ﴿وَٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾،

(السابعة) ﴿وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾،

(الثامنة) ﴿وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً﴾،

(التاسعة) ﴿وَيَدْرَءُونَ بِٱلْحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عُقْبَى ٱلدَّارِ﴾ [1].

وقد وردت هذه الآيات في جملة واحدة مؤلّفة من شرط وجزاء: فالشرط يشتمل على التسعة قيود السالفة الذكر، وأما الجزاء فعلى قيود بحيث إذا توفّرت الأولى حصلت الثانية فعلاً.

الصفة الأولى: الوفاء بالعهد

داخل فيها جميع التكاليف المأمور بها شرعاً من أفعال وتروك، مع

(1) سورة الرعد، الآيات 20 ـ 22.

التزام العمل بها وترك التهاون فيها امتثالاً للأوامر الإلاهية الواردة فيها. فذكرها في نيف وعشرين موضعاً من القرآن في صور النصيحة والحجّة على خلقه والأمر لا يعظم ـ كما قال قتادة ـ إلاّ بما عظّمه الله به عند أهل الفهم والعلم. وقد قال عليه الصلاة والسلام: «لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له».

الصفة الثانية: اجتناب نقض المواثيق

وهي ما يوقفه الإنسان على نفسه لله ولغيره. وفي حديث للنبي ﷺ: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، ومن كنت خصمه خصمته: رجلٌ أعطى عهداً ثم غدر، ورجل استأجر أجيراً استولى عمله وظلمه أجره، ورجل باع حرّاً فاسترق الحرّ وأكل ثمنه».

ومما يدلّ على تأصّل الوفاء بالعهد في نفوس المسلمين أنه كان بين معاوية بن أبي سفيان وبين ملك الروم عهد رام معاوية نقضه فجهّز له جيشاً فإذا برجل من الصحابة على فرس يصيح: وفاء بالعهد يا معاوية لا غدر! فقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من كان بينه وبين قوم عهد فلا ينبذن إليهم عهده، ولا يحلّه حتى ينقضي الأمد وينبذ إليهم على سواء. فسأل معاوية: من هذا الرجل؟ قالوا: عمرو بن عيينة. فرجع معاوية من ساعته عمّا عزم عليه.

والدلائل على وفاء المسلمين بتعهّداتهم كثيرة استفاضت بها كتب الأدب والتاريخ ولم يفقدوا هذه الغريزة إلاّ منذ أن فقدوا الملك والدين.

الصفة الثالثة: إيصال من أمر الله به أن يُوصَل

وذلك يتوقف على رعاية جميع الحقوق التي تصل الفرد بالفرد أو

المخلوق بالخلق فيدخل في ذلك حقوق الأبوَيْن والزوجية والأولاد وذوي الأرحام والقرابة والجيران والأخوة في الدين ومواساة المحتاجين وعيادة المرضى ورعاية اليتامى وشهود الجنائز وإماطة الأذى والنصيحة لله ورسوله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والطاعة لخلفاء المسلمين وإغاثة الملهوف والشفقة على مخلوقات الله جميعاً ومنع البغي عنهم وإسالة المياه وإحياء الموات وغرس الأشجار الخ . . .

الصفة الرابعة: الخشية من الله

وذلك بالحياء منه أن يطّلع على كل ما ظهر وما بطن من أمور عبده وهو متلبّس بفعلٍ شائنٍ أو يبطن في نفسه غرضاً مقبوحاً يتوقّى به من الناس فهو يراقب الله في سرّه كما يراقبه في علنه.

الصفة الخامسة: الخوف من سوء الحساب

أي التوقي من تحمّل المسؤولية مما يقدم عليه المستهتر بنفسه أو بغيره فإن لكل محلّ آخرة ولكل حركة عاقبة. وآخرة كل عمل تصفية حساب وعرضه على رؤوس ولاتها ليُجازى المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته. وهي أمرّ الخواطر الزاجرة التي تمرّ بالإنسان.

الصفة السادسة: الصبر ابتغاء وجه الله

وهو مشروع لمعاناة الأعمال النافعة وحمل النفس على مكابدة الصعاب ودفع المكاره فيدخل فيه جميع الطاعات والمبّرات وترك المنهيات واجتناب المحاذير ومقارعة البلاء ودفع الكروب ومغالبة الهوى والأحزان وصدّ الجزع وهو أشدّ على الإنسان من الابتلاء والمحنة ومن

عوارضه اضطراب النفس وفقدان عزمات القلب. لذلك كانت منزلة الصابرين في أعلى مراتب الكفاءة في نظر الشريعة الإسلامية.

الصفة السابعة: إقامة الصلاة

أي التوجّه إلى الله لأداء الفرائض المكتوبة من العبادات، وقد أفرد الله تعالى الصلاة هنا بالذكر تنويهاً بشأنها لاكتمالها على الطاعتين الروحية والبدنية. فهي العامل الأكبر في تقوية الروح والجسم معاً وعصام للمصلي من كل فاحشة ومكروه وكفى أنها من أقوى العوامل على تربية الإرادة والعزم بفضل حركة الاستمرار اللازمة لها. ومن هذه الجهة كانت أشرف العبادات.

الصفة الثامنة: الإنفاق سرّاً وعلانية

والمُراد به البذل، أما قيد السرّ فالمراد به الصدقة الخفيّة التي تكون بمحض الاختيار يؤدّيها المتصدّق من تلقاء نفسه لسدّ حاجات الآخرين ويدخل فيها جميع وجوه البرّ والنفع للأمة. وأما قيد العلانية فيُراد به الزكاة الواجبة، وهي حقّ الدولة في المال والمكاسب. وهذان القيدان يجعلان المسلم مفطوراً على البذل مطبوعاً على السخاء. وبذلك تُصان الأمة ويقوى شأنها.

الصفة التاسعة: درء السيّئة بالحسنة

أي ترك مقاومة الشرّ بالشرّ وحمل النفس على مقابلة الشرّ بالخير، لأن مقاومة الشر بالشر من أردى ذرائع التربية الاجتماعية وغاية القرآن إيجاد إصلاح غير مشوب بشر، كما شرع ذلك في غيرما آية: ﴿ٱدۡفَعۡ

بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾ (1). ﴿ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ (2)، والعفو أقرب للتقوى: ﴿ وَإِذَا مَرُّوا۟ بِٱللَّغْوِ مَرُّوا۟ كِرَامًا ﴾ (3). ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴾ (4).

وقد فهم الصحابة هذه الغاية السامية من القرآن فتكلّموا فيها وساسوا بها الناس. فقد نُقِل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «ليس الوصول من وُصِل ثم وصل تلك المجازاة لكنه من قطع ثم وصل وعطف على من لم يصله. وليس الحليم من ظام ثم حلم حتى إذا هيّجه قوم اهتاج لكن الحليم من قدر ثم عفا». وقال الحسن رضي الله عنه في تعريف الداوي: «هو من إذا حُرِم أعطى وإذا ظُلِم عفا».

ويروى عن شقيق بن إبراهيم البلخي قال: دخلت على عبد الله بن المبارك فتنكر فقال: من أين أنت؟ فقلت: من بلخ، فقال: وهل تعرف شقيقاً؟ قلت: نعم، فقال: وكيف طريقة أصحابه؟ فقلت: هم قوم إذا مُنِعوا صبروا وإن أُعْطُوا شكروا. فقال عبدالله: هذه طريقة كلابنا. فقلت: وكيف ينبغي أن يكونوا؟ فقال: الكاملون هم الذين إذا مُنِعوا شكروا وإذا أعطوا آثروا. والخلاصة أن مقاومة الشر بالخير هي من أقوى المبادىء التي قام عليها الإسلام.

هـذه هي قيـود الشـرط. أما قيود الجزاء فهي: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ

(1) سورة فصلت، الآية 34.

(2) سورة الشورى، الآية 40.

(3) سورة الفرقان، الآية 72.

(4) سورة آل عمران، الآية 173.

عُقْبَى ٱلدَّارِ ﴿٢٢﴾ جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنْ ءَابَآئِهِمْ وَأَزْوَٰجِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ ۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ﴿٢٣﴾ سَلَٰمٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ ۚ فَنِعْمَ عُقْبَى ٱلدَّارِ﴾ [1].

وأما شروط الجزاء فهي ثلاثة:

الأول: المجازاة بعُقْبى الدار أي حسن العاقبة، وهي مصداق قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [2]، أي أنها تكون ميراثاً لهم لا ينصرف عنهم لغيرهم، وهذا هو الجزاء الأوفى الذي جعله الله لكل من حسنت سجاياه وأعماله. وقد وصفت الآية هذه المجازاة أحسن وصف تغنّى به العرب والساميون من قبلهم، أي جنّات عدن وهي حدائق جميلة كانت في العراق على عهد الكلدانيين اتّخذها الله مثالاً على النعيم.

والثاني: شمول النعيم، فلم يجعله الله خاصاً بهم بل جعله عاماً لمن صلح من آبائهم وأزواجهم وذريّتهم. لأن النعيم والتبسّط في الملك لا يلذّ في النفس ما لم يكن مقترناً بالدوام. فشمول قرابة المنعم به عليهم وذريّتهم فيه مقنع بالدوام لهم والخلود لذريّتهم من بعدهم.

والثالث: التمتّع بالسلام والهناء وهو مفاد للآية: **والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم (على معاناة التكاليف)، فنعم عقبى الدار**.

---

(1) سورة الرعد، الآيات 22 ـ 24.
(2) سورة الأنبياء، الآية 105.

17 ـ العقاب الإلاهي المرتّب على مبادىء الغرائز والسجايا

قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾ (1).

ذكر الله في هذه الآية حال الذين فسدت غرائزهم وساءت سجاياهم وهم ثلاثة:

الأول: الناقضون للعهود، والمُراد بهم الذين يهملون العمل بالتكاليف المقرّرة إما معاندةً وإمّا تهاوناً أو انخداعاً بشبهة عارضة أو بدونها. بل يكفي في ذلك نكث العهد الملتزم به واتّباع الهوى وتجنّب الميثاق المأخوذ عليهم بالإيمان بعد أن علموا علمه.

الثاني: وهم الظلمة الذين يقطعون ما أمر الله به أن يُوصَل بين عباده من القرب والمنافع فيعمدون إلى تمزيقها وتفكيك عرى وحدتهم وصرفهم عن المجتمع ويعيثون بالدين والشرائع وينتهكون حرمات الحقوق ويجعلون التعاليم الإلاهية آلة لقضاء شهواتهم ومآربهم.

الثالث: المفسدون في الأرض وهم الذين يعبثون بآثارها ويخربون عمرانها ويهملون كنوزها واستخراج خيراتها وينصرفون إلى السلب والنهب وحرمان العاملين من حقوق التصرّف وحرية التمّلك والاكتساب، فتنقبض الأيدي عن العمل ويميل الناس إلى الزهد والتقشّف ويسود فيهم الذهول وتنتشر بينهم الفاقة كما حصل ذلك في القرون المظلمة من تاريخ الإسلام.

---

(1) سورة الرعد، الآية 25.

فجزاء هؤلاء الناس اللعنة وهي الإبعاد عن النعيم والحرمان من زينة الحياة ولهم سوء الدار وكفى بأنّها خراب. وهذا الجزاء رأيناه بأعيننا في كل مكان تغلّبت فيه هذه الأصناف وليس بعد العيان بيان.

تاريخ الفِرَق الإسلاميّة

(الخوارج والمرجئة والشيعة والمعتزلة)

والنظريّات التي انبنت عليها مذاهب تلك الفِرَق [1]

(1) انظر:
1 ـ الشهرستاني «الملل والنحل»، تحقيق محمد سيد كيلاني (الجزء الأول)، دار المعرفة، بيروت (بلا تاريخ).
2 ـ عبد القاهر البغدادي «الفَرْق بين الفِرَق» وبيان الفرقة الناجية منهم، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1982.

الفصل الأوّل

فِرَق الخوارج

1 ـ المُحكمـــة[1]:

وهم من منكري الصفات المحكمة وهم ينقسمون إلى قسمَيْن:

(1) **الشّراة** أو **الحروريّة**[2]، وهم الذين خالفوا أمير المؤمنين علي كرّم الله وجهه.

(٢) أصحاب النداء والنظر من المحكمة وهم على فرق كثيرة أشهرهم ستة: الأزارقة والنجدات والصفريّة والعجاردة والإباضيّة والثعالبة.

وتنسّلت من هذه الأصول فروع كثيرة وكلهم يرجعون إلى أصل واحد وهو التبرّي من عثمان وعلي وأصحاب الجمل والحكمَيْن ومَنْ رضي بالتحكيم وكل ذي ذنب ومعصية وتقديم ذلك على كل الطاعات، ويرون الخروج على الإمام حقّاً واجباً إذا خالف السنّة.

واختلف المؤرّخون في أول من تشرّى وخرج على أمير المؤمنين عليّ. فقال بعضهم عروة بن حُدير، وقيل يزيد بن عاصم المحاربي[3]، وقيل أيضاً رجل من ربيعة من بني يشكر كان مع عليّ بصفّين، فلما رأى

(1) «الملل والنحل»، ص 115، «الفَرْق بين الفِرَق»، ص 56.

(2) نسبة إلى حَرُوراء: قرية من قرى الكوفة.

(3) هكذا في الملل والنحل، وفي الفرق بين الفرق: «المحاذيّ».

اتّفاق الطرفين على التحكيم استوى على فرسه وحمل على أصحاب معاوية وقتل منهم رجلاً وحمل على أصحاب عليّ وقتل منهم رجلاً ثم نادى بأعلى صوته: «ألا إنّي قد خلعت عليّاً ومعاوية وبرئت من حكمهما». ثم قاتل أصحاب عليّ حتى قتله قومه من همذان.

ولما رجع عليّ من صفّين إلى الكوفة لجأ المحكمة إلى حروراء وهم يومئذ اثنا عشر ألفاً وكان على رأسهم عبد الله بن الكوّاء وعبد الله بن وهب الراسبي وحرقوص بن زهير وعتاب بن الأعور وعروة بن جرير ويزيد بن عاصم المحاربي. وكانوا جميعاً أهل صلاة وصيام ودين. فالتقوا في طريقهم برجل رأوه يهرب منهم فأحاطوا به وقالوا له مَن أنت؟ قال: أنا عبد الله بن خُباب بن الأرت. فقالوا له: حدّثنا حديثاً سمعته عن أبيك عن رسول الله ﷺ. فقال: سمعت أبي يقول: قال رسول الله ﷺ ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي، والماشي خير من الساعي، فمن استطاع أن يكون فيها مقتولاً فلا يكوننّ قاتلاً. فحمل عليه رجل من الخوارج يقال له مسمع بسيفه فقتله. ثم دخلوا منزله فقتلوا ولده وجاريته ثم عسكروا بنهروان. فانتهى خبرهم إلى عليّ فسار إليهم في أربعة آلاف من أصحابه وطلب منهم تسليم قاتل عبد الله بن حباب، فأجابوه: «إنّا كلنا قتلته ولئن ظفرنا بك قتلناك». فأتاهم عليّ في جيشه فقال لهم قبل القتال: «ماذا نقمتم منّي؟» فقالوا له: أوّل ما نقمنا منك أنّا قاتلنا بين يديك يوم الجمل، فلما انهزم أصحاب الجمل أبَحْتَ لنا ما وجدنا في عسكرهم من المال ومنعتنا من سبي نسائهم وذراريهم، فكيف استحللتَ مالهم دون النساء والذريّة؟ فقال: إنما أبحت لكم أموالهم بدلاً عما كانوا أغاروا عليه من بيت مال البصرة قبل قدومي عليهم. أما النساء والذرية فلم يقاتلونا وكان لهم

حكم الإسلام بحكم دار الإسلام. ولم يكن منهم رِدّة عن الإسلام ولا يجوز استرقاق مَن لم يكفر. ولو أبَحْتُ لكم النساء أيُّكم يأخذ عائشة في سهمه؟ فخجل القوم من هذا ثم قالوا له: نقمنا محو امرأة المؤمنين من اسمك في الكتاب بينك وبين معاوية لما نازعك في ذلك. فقال: فعلت مثل ما فعل رسول الله ﷺ يوم الحُديبيّة حين قال له سُهَيْل بن عمرو: لو علمتُ أنك رسول الله لما نازعتُك ولكن اكتب باسمك واسم أبيك فكتب: «هذا ما صالح عليه محمد بن عبدالله وسهيل بن عمرو».

فقالوا له: لِمَ قلتَ للحكَمَيْن إن كنتُ أهلاً للخلافة فأثبتاني. فإن كنتَ في شكّ من خلافتك فغيرك بالشكّ فيك أولى. فقال: إنّما أردتُ بذلك النّصفة لمعاوية. ولو قلتُ للحكَمَيْن احكما لي بالخلافة لم يرض بذلك معاوية. ولي بذلك إسوة حسنة في رسول الله. فقد دعا ﷺ نصارى نجران إلى المباهلة وقال لهم: تعالوا ندع أبناءنا وأناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين. فأنصفهم بذلك عن نفسه. ولو قال: أبتهل فأجعل لعنة الله عليكم، لم يرض النصارى بذلك. لذلك أنصفتُ أنا معاوية من نفسي ولم أدرِ غدرَ عمرو بن العاص.

قالوا: فلِمَ حكّمتَ الحكمَيْن في حقّ كان لك؟ فقال: وجدتُ رسول الله ﷺ قد حكّم سعد بن معاذ في بني قُرَيظة، ولو شاء لم يفعل. وأقمتُ أنا أيضاً حَكَماً لكن حَكَم رسول الله ﷺ حَكَم بالعدل، وحَكَمي خُدِع حتى كان من الأمر ما كان. فهل عندكم شيء سوى هذا؟ فسكت القوم وقال أكثرهم: صدق والله. وقالوا التوبة واستأمن إليه منهم يومئذ ثمانية آلاف وانفرد منهم أربعة آلاف بقتاله تحت إمارة عبد الله بن وهب الراسي وحرقوص بن زهير. فقاتلهم بمن قدموا معه من الكوفة، وبرز

حرقوص إلى عليّ وقال: يا ابن أبي طالب والله لا نريد بقتالك إلاّ وجه الله والدار الآخرة. فقال له عليّ: بل مثلكم كما قال الله عز وجل: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (1) منهم أنتم وربِّ الكعبة. ثم حمل عليهم في أصحابه فلم يُفلت منهم غيرُ تسعة أنفس ذهب منهم رجلان إلى سجستان ورجلان إلى اليمن ورجلان إلى عُمان ورجلان إلى الجزيرة. فقاموا بالدعاية إلى نحلتهم وكانوا يعملون سرّاً وجهراً لتقويض الدولة الإسلامية، وبذلك فشت آراؤهم وكثر أتباعهم في كل مكان. ثم خرج على عليّ بعد ذلك جماعة من الخوارج كانوا على رأي المُحكمة الأولى منهم أشرس بن عوف وعلقمة التيمي والأشهب بن بشر وأبو مريم السعديّ. فأخرج لكلّ واحد منهم جيشاً فاستأصل شأفتهم. ثم قُتِل عليّ رضي الله عنه في تلك السنة في شهر رمضان سنة 38 من الهجرة/ 658 م.

ثم لمّا استوت الأمور لمعاوية ولمن بعده من المروانيين لم ينفكّ المحكمة عن التمادي في الثورات ومحاربة الدولة. فقد خرج على معاوية بالنُّخَيْلة من سواد الكوفة عبد الله بن جوشا الطائي. فسيّر إليه معاوية أهل الكوفة حتى قتلوا أولئك الخوارج. ثم خرج عليه حوثرة بن وداع الأسدي ثم تلاه قروة بن نوفل الأشجعي والمستوهب (2) بن علقمة التميمي، فتولّى حربهما المغيرة بن شعبة وهو يومئذ أمير الكوفة من قِبَل معاوية، فأمكنه الله منهما. ثم خرج معاذ بن جريرة على المغيرة فقُتِل في حربه. ثم ثار زياد بن خرّاش العجلي أيام إمارة زياد بن أبيه فقتله. وخرج أيضاً قُرَيب بن مُرّة وزخاف بن رحر الطائي على عُبَيد الله بن زياد

(1) سورة الكهف، الآيتان 103 ـ 104.

(2) في «الفرق بين الفرق» ص 62: المستورد.

فأخرج إليها زياد عباد بن الحُصَيْن الحيطي فقتلهما. وهكذا كانت خاتمة المحكمة الأولى، ومردّ أفكارهم يدور حول أمرين:

(1) جعل الإمامة الإسلامية في غير قريش فيمن يرونه أهلاً لها بشرط أن يسير على خطّتهم فيما تمثّلوه من العدل. فمن امتثل لذلك كان إماماً ومن خالفهم أوجبوا قتله. وأمّا من غيّر السيرة وعدل عن الحق وجب خلعه أو قتله. وكانوا أشدّ الناس قولاً بالقياس وجوّزوا ألاّ يكون هناك إمام أصلاً، وإن احتيج إليه فيجوز أن يكون حرّاً أو عبداً، عربيّاً أو أعجميّاً، قرشيّاً أو نبطيّاً.

(2) تخطئة سلف الأمة في التحكيم وتكفير كل من خالفهم. وأول من بويع بالإمامة من المحكمة عبدالله بن وهب الراسبي في منزل زيد بن حُصَيْن، بايعه عبد الله بن الكواء وعروة بن جرير ويزيد بن عاصم المحاربي ومن كان معهم. وكان يوصف بالنجدة والرأي، فتبّرأ من الحكمَيْن، وممن رضي بقولهما وصوّب أمرهما. وكفّروا أمير المؤمنين عليّاً رضي الله عنه وقالوا: إنه ترك حكم الله وحكم الرجال [1].

وقيل إنّ أول من قال ذلك رجل من بني سعد بن زيد بن مناة بن تميم يقال له الحجاج بن عبيدالله، وهو الذي ضرب معاوية على أليته لما سمع بذكر الحكمَيْن، وقال: أتحكّم في دين الله؟ لا حُكْم إلاّ لله، فلنحكم بما حكم الله به في القرآن [2].

---

(1) «الملل والنحل»، ص 117.
(2) نفس المصدر.

2 ـ الأزارقـة [1]:

وهم أتباع نافع بن الأزرق الحنفي المُكنّى بأبي راشد. كان نافع ونجدة بن عامر من غُلاة المُحكمة الذين اجتمعوا على عبد الله بن الزبير في مكة ثم تفرّقوا عنه، فاختلف نافع ونجدة في التقيّة، كما سنوضح ذلك عند ذكر مذهبهما. فتحوّل نجدة إلى اليمامة وصار نافع إلى البصرة وتبعه فيها خلق كثير. وذكر المؤرخون أنه لم تكن للخوارج قطّ فرقة أكثر عدداً ولا أشدّ شوكة من الأزارقة.

نبذة من تاريخهم

خرج الأزارقة مع نافع من البصرة إلى الأهواز فغلبوا عليها وعلى نواحيها وما وراءها من بلدان فارس وكرمان وجمعوا خراجها وقتلوا العمال وكانوا زهاء ثلاثين ألف فارس، وكان عامل البصرة يومئذ عبد الله بن الحرث الخزاعي من قِبَل عبد الله بن الزبير. فأخرج عبد الله بن الحرث جيشاً مع مسلم بن عبس لحرب الأزارقة فاقتتل الفريقان بدولاب الأهواز، فقتل مسلم بن عبس وأكثر أصحابه. ثم تلاه في حربهم عثمان بن عبيد الله بن معمّر التميمي في ألفي فارس، فانهزم أمامهم أيضاً. فخرج إليهم حارثة بن بدر في ثلاثة آلاف من جند البصرة فهزموهم. فكتب عبد الله بن الزبير إلى المهلّب بن أبي صفرة وهو يومئذ بخراسان يأمره بحرب الأزارقة، فقصد المهلّب البصرة وانتخب من جندها عشرة آلاف وانضمّ إليه قوم من بني الأزد، فصار في عشرين ألفاً

(1) «الملل والنحل»، ص 118 و «الفرق بين الفرق»، ص 62

وخرج وقاتل الأزارقة وهزمهم من دولاب إلى الأهواز، ومات نافع في هذه المعركة فبايع الأزارقة بعده عبيد الله بن مأمون التميمي وقاتلهم المهلّب إلى أن قتل عبيدالله وكان في ثلاثمائة من أشدّ أبطال الأزارقة. وقد قُتِلوا جميعاً وانهزم من بقي منهم إلى إيدج وبايعوا قطريّ بن الفُجاءة وسمّوه أمير المؤمنين. وكانت الحرب سجالاً بينهم وبين المهلّب، ولبث المهلّب وبنوه على قتالهم تسع عشرة سنة بعضها في أيام حكم عبد الله بن الزبير وباقيها في خلافة عبد الملك بن مروان وولاية الحجّاج بن يوسف على العراق. وأقرّ الحجّاج المهلّب على حرب الأزارقة فكان يحاربهم بين فارس والأهواز إلى أن وقع الخلاف بين الأزارقة. ففارق عبد ربّه الكبير قطريّا وصار إلى واد بجيرفت كرمين في سبعة آلاف رجل. وفارق عبد ربّه الصغير في أربعة آلاف رجل وصار إلى ناحية أخرى من كرمان وبقي قطريّ في بضعة عشر ألف رجل بأرض فارس، فقاتله المهلّب وهزمه إلى أرض كرمان وتبعه وقاتله بأرض كرمان وهزمه منها إلى الريّ. ثم قاتل عبد ربّه الكبير فقتله وبعث بابنه يزيد إلى عبد ربّه الصغير فأتى عليه وعلى أصحابه. وبعث الحجاج سفين بن الأبرد الكلبي في جيش كثيف إلى قطري فانهزم إلى طبرستان فلحقه بها وما زال به حتى قتله [1].

مذهب الأزارقة:

بنى الأزارقة مذهبهم على الأصول الآتية:

1 ـ رمي مخالفيهم بالشرك، وكانت المحكمة الأولى تقول بكفرهم لا بشركهم.

---

(1) «الفرق بين الفرق»، الصفحات 64 ـ 65 ـ 66.

2 ـ القول بأن القعَدَة ممّن كانوا على رأيهم في الهجرة مشركون وإن كانوا على رأيهم، وكانت المحكمة الأولى لا تكفّرهم.

3 ـ امتحان من يدخل في فرقتهم، وذلك بأن يدفعوا إليه أسيراً من مخالفيهم يأمرونه بقتله، فإن قتله صدّقوه في دعواه، وإن امتنع قالوا عنه مشرك وقتلوه.

4 ـ إباحة قتل نساء مخالفيهم وأطفالهم بدعوى أنهم مشركون.

5 ـ إنكار الرجم عن الزاني.

6 ـ استحلال كفر الأمانة التي أمر الله بأدائها. وقالوا إن المخالفين مشركون فلا يلزمنا أمانتنا إليهم.

7 ـ منعوا إقامة الحدود على قذف المحصنين من الرجال وأقاموها على قذف المحصنات من النساء.

8 ـ قطع يد السارق في القليل والكثير؛ ولم يعتبروا في السرقة نصاباً.

9 ـ منع التقيّة في القول والعمل.

10 ـ القول بجواز بعث نبيّ يعلم الله أنه سيكفر بعد نبوّته، أو كان كافراً قبل البعثة.

11 ـ إخراج مرتكب الكبيرة من الملّة الإسلامية. وقد استدلّوا على ذلك بكفر إبليس.

3 ـ النجّدات العاذليّة [1]:

سُمّوا بالعاذلية لأنهم عذلوا بالجهالات. وهو مذهب نَجْدَة بن عامر الحنفي وقيل اسمه عاصم، والسبب في رئاسته وتزعّمه أن نافعاً بن الأزرق لما أظهر البراءة من العقَدَة عنه إن كانوا على رأيه وسمّاهم مشركين واستحلّ قتل أولاد مخالفيه ونسائهم وفارقه من أجل ذلك الخاصة من رجالهم وهم أبو فُديل وعطيّة الحنفي وراشد الطويل ومقلاص وأيّوب الأزرق وجماعة من أتباعهم. وقد ذهبوا إلى اليمامة، فاستقبلهم نجدة بن عامر في جند من المحكمة يريدون اللّحاق بعسكر نافع. فأخبروهم بما أحدثه نافع وردّوهم إلى اليمامة فبايعوا بها نجدة بن عامر وأكفروا من قال بإكفار القعَدَة منهم وكذلك مَنْ قال بإمامة نافع وأقاموا على إمامة نجدة زماناً ثم اختلفوا عليه فأكفره قوم منهم وخرجوا عليه.

وأمّا ما نقمه على نجدة أتباعه فهي عدّة أشياء، منها أنه بعث جيشاً في غزو البرّ وجيشاً في غزو البحر، ففضّل الذين بعثهم في البرّ على الذين بعثهم في البحر في الرزق والعطاء. ومنها أنه بعث جيشاً فأغاروا على المدينة المنورة وأصابوا منها جارية من بنات ذي النورين عثمان بن عفان رضي الله عنه فكتب إليه عبد الملك في شأنها فاشتراها من الذي كانت في يديه وردّها إلى عبد الملك بن مروان، فقالوا له إنك رددت جارية لنا على عدوّنا، ومنها أنه بعث ابنه مع جيش إلى القطيف، فقتلوا الرجال وسبوا النساء وقسّموهنّ على أنفسهم وقالوا: إن دخلت النساء في حصصنا فهو مرادنا وإلا رددنا الفصل، ونكوحهن قبل القسمة وأكلوا

(1) «الفرق بين الفرق»، ص 66 وما بعدها.

من الغنائم قبل القسمة. ومنها أنه عذر هؤلاء الجهالة، فأنكر عليه ذلك خاصة أصحابه وقالوا له أخرج إلى المسجد وتُبْ من إحداثك ففعل ذلك.

ثم أن قوماً منهم ندموا على استتابته وانضمّوا إلى العاذرين له وقالوا له: إنك إمام ولك الاجتهاد وليس لنا أن نستتيبك فتُبْ من توبتك واستتب الذين استتابوك وإلاّ نبذنا طاعتك ففعل ذلك.

فافترق عليه أصحابه وخلعه أكثرهم وقالوا له: اخترْ لنا يداً واحدة. فلما استولى أبو فديك على اليمامة علم أن أصحاب نجدة إذا عادوا من غزواتهم أعادوا نجدة إلى الإمامة، فأمر عبده بقتله، فاختفى نجدة في بعض البيوت ينتظر رجوع عساكره الذين فرّقهم في سواحل الشام ونواحي اليمن. وكان أبو فديك جادّاً في طلبه فدلّته عليه أمة للذين كان نجدة عندهم، فأنفذ إليه جيشاً عليه راشد فكبسوه وقتلوه.

ولما قُتِل نجدة افترق أصحابه إلى ثلاث فِرَق: فرقة أكفرته وصارت إلى أبي فديك، ومن رجالها راشد الطويل وأبي بيهس وأبي الشمراخ وأتباعهم. وفرقة غدرته فيما فعل وهم النجدات الذين يذهبون هذا المذهب. وفرقة من النجدات، ابتعدوا عن اليمامة وكانوا بناحية البصرة، وشكّوا فيما نُسِب إلى نجدة من الإحداث فتوقّفوا في أمره وقالوا: لا نبرأ منه إلاّ باليقين.

أصول مذهب النجدات:

أما أصول مذهبهم فإنها تدور حول أمرَيْن:

(1) ما يجب على كل مكلّف هو معرفة الله تعالى ومعرفة رسله

وتحريم دماء المسلمين وغصب أموالهم والإقرار بما جاء من عند الله تعالى جملة.

(2) وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالتهم حتى تقوم عليهم الحجة في معرفة الحلال والحرام. فمن استحلّ شيئاً محرّماً في اجتهاده فهو معذور، ومن قال بعدم نجاة المجتهد المخطىء قبل قيام الحجة عليه فهو كافر.

ولهذا المذهب فوق الأمرَيْن المذكورين أنه أسقط الحدّ في الخمر. ومن قواعده أن من نظر نظرة صغيرة أو كذب كذبة صغيرة وأصرّ عليها فهو مشرك، ومن زنا وسرق وشرب الخمر غير مصرّ عليها، فهو مسلم إذا كان من أتباع المذهب.

وهم يستحلّون دماء وأموال أهل العهد والذمة في دار التقية ويجوّزون التقيّة في القول والعمل، ولو أدّى ذلك إلى قتل النفس. ولا يرون الحاجة ماسّة إلى الإمام، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن كان ذلك لا يتمّ إلاّ بإمام يحملهم عليه فأقاموه، جاز ذلك.

وبعد مقتل نجدة افترق عطيّة وأبو فديك وبرأ كل واحد من الآخر. وبقي أبو فديك إلى أن بعث إليه عبد الملك بن مروان يعْمُرَ بن عبد الله بن معمّر التميمي في جند فقتلوه. ولحق عطيّة بأرض سجستان ويقال لأصحابه العطويّة. وقد انتشر هذا المذهب في سجستان وخراسان وكرمان وقاهستان ومن مشاهير أتباعه عبد الكريم بن عجرد صاحب مذهب العجاردة.

4 ـ البيهسيّة [1]:

وهم أصحاب أبي بيهس الهيصم بن جابر، وهو أحد بني سعد بن ربيعة [2] ظهر على أيام الوليد بن عبد الملك، وقد كان الحجّاج طلبه فهرب إلى المدينة المنورة، فطلبه بها عثمان بن حيّان المزني عامل المدينة فظفر به وحبسه إلى أن ورد كتاب الوليد بقتله، فقتله.

وهو عصبي المزاج سريع التكفير. فإنه كفّر إبراهيم وميمون لاختلافهما في بيع الأمة، وكفّر الواقفيّة أيضاً. ومذهبه مبني على القاعدة التالية: «لا يسلم أحد حتى يقرّ بمعرفة الله تعالى ومعرفة رسله ومعرفة ما جاء به النبي ﷺ، والولاية لأولياء الله تعالى، والبراءة من أعداء الله، ومعرفة جملة ما ورد به الشرع ممّا حرم الله وجاء به الوعيد، معرفة تامة وتفسيره والاحتراز عنه».

وهناك قسم آخر من التكاليف ينبغي أن تُعرف بأسمائها ولا يقرّ المكلّف أنه لا يعرفها بألفاظها حتى يبتلى بها. وعليه أن يقف عند ما لا يعلم ولا يأتي بشيء إلاّ بعلم.

وأما براءته من الواقفية فسببها قولهم إنا نقف فيمن واقع الحرام وهو لا يعلم أحلالاً واقع أم حراماً؟ ومذهبه يرى حقاً عليه أن يعلمه. وقد قال في الإيمان: يجب على المكلّف أن يعلم كل حق من باطل. وقال: الإيمان هو العلم في القلب دون القول والعمل. ومن أقواله أيضاً: الإيمان هو الإقرار والعلم، وليس هو أحد الأمرَيْن دون الآخر. أما عامة البيهسيّة فقد ذهبوا إلى أن العلم والإقرار والعمل كله إيمان.

---

(1) «**الملل والنحل**»، ص 125 ـ 126 ـ 127.

(2) في «**الملل والنحل**»: «بن ضبيعة».

وقد تشعّبت من البيهسيّة عدة آراء. ففرقة ترى جماع المحرّمات مذكورة في آية: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [1]. وما سوى ذلك فحلال.

وفرقة يسمونها العونيّة [2] وهم طائفتان، ذهبت واحدة منهما إلى القول ببراءة العائدين من دار للهجرة للقعود. وطائفة تقول بتولّيهم لأنهم رجعوا إلى أمر كان حلالاً لهم.

والطائفتان تجتمعان على أنّ الإمام إذا كفر كفرت الرعية بكفره: الغائب منهم والشاهد. ولا تعتبران أنّ السّكر كفر، ما لم تنضمّ إليه كبيرة أخرى من ترك الصلاة وقذف المحصن مثلاً. وفرقة يقال لهم أصحاب التفسير يزعمون أن من شهد من المسلمين شهادة أُخِذ بتفسيرها وكيفيّتها.

وفرقة أخرى يقال لهم أصحاب السؤال. قالوا إن الرجل يكون مسلماً إذا نطق بالشهادتين، وتبرّأ، وتولّى، وآمن بما جاء من عند الله جملة. وإن لم يعلم وجب عليه أن يسأل ما افترضه الله عليه، ولا يضرّه أن لا يعلم حتى يُبتلى به فيسأل. وإن واقع حراماً يعلم تحريمه فقد كفر. وقالوا في الأطفال: إن أبناء المؤمنين مؤمنون وأبناء الكافرين كافرون. وذهبوا في القدر مذهب القدريّة، فقالوا في ذلك إن الله تعالى فوّض إلى العباد، فليس لله في أفعال العباد مشيئة.

وقالت فرقة أخرى إن واقع الرجل حراماً لم يُحكَم بكفره حتى يُرفَع أمره إلى الإمام ويحدّه، وكلّ ما ليس فيه حدّ فهو مغفور.

---

(1) سورة الأنعام، الآية 145.

(2) في «الفرق بين الفرق»، ص 88: «العوفيّة» (بالفاء).

5 ـ الصالحيّة [1]:

وهم أصحاب صالح بن مسرح [2] التميمي لم ينفرد عن سلفه من المحكمة بقول يتميز به مذهبه، وإنما خرج على بشر بن مروان محارباً فبعث إليه بشر الحارث بن عميرة وقيل الأشعث بن عميرة الهمداني لقتاله. وكان أنفذه إليه الحجّاج فأصابت صالحاً جراحاً قاتلة في قصر جلّولاء، فاستخلف مكانه شبيباً بن يزيد الشيباني المُكنّى بأبي الصحاري، وقال حين استخلفه: استخلفت عليكم شبيباً وأعلم أن فيكم من هو أفقه منه ولكنه رجل شجاع مهيب في عدوّكم فليُعِنْه الفقيه منكم بفقهه. وبايع أصحابه شبيباً ولذلك اضطرب علماء المذاهب في تسمية هذه الفرقة، فبعضهم يسمّيها باسم مؤسّسها صالح، وبعضهم يسمّيها باسم شبيب، أما نحن فقد اخترنا أن نجعلهم فرقتين.

6 ـ الشبيبيّة [3]:

وهم أصحاب شبيب بن يزيد الشيباني المُكنّى بأبي الصحاري، تولى الأمر بعد صالح وخالفه في إجازة إمامة المرأة منهم إذا قامت بأمورهم وخرجت على مخالفيهم. وزعم أصحابه أن غزالة أمّ شبيب تقلّدت الإمامة بعد قتل ابنها. فذكر المؤرّخون في ابتداء أمره أنه قصد الشام ونزل على روح بن زنباع وقال له: سلْ أمير المؤمنين أن يفرض في أهل الشرف فإن لي في بني شيبان تُبَّعاً كثيراً. فسأل روح بن زنباع عبد الملك بن مروان ذلك. فقال: هذا رجل لا أعرفه وأخشى أن يكون

---

(1) «الملل والنحل»، ص 127 ـ 128.
(2) هكذا في «الملل والنحل»، وفي «الفرق بين الفرق» ص 89: «مِشرح».
(3) «الفرق بين الفرق»، ص 89 ـ 90 ـ 91.

حروريّاً. فقال روح لشبيب: إن عبد الملك بن مروان ذكر أنه لا يعرفك. فقال: سيعرفني بعد هذا. ورجع إلى بني شيبان وجمع من الخوارج الصالحية مقدار ألف رجل واستولى بهم على بين كسكر والمدائن. فبعث إليه الحجاج بعبيد بن أبي المخارق المتنبّي في ألف فارس فهزمه شبيب فوجّه إليه بعبد الرحمان بن محمد بن الأشعث فهزمه أيضاً وبعث بعتاب بن ورقاء التميمي فقتله شبيب. وما زال حتى هزم للحجاج عشرين جيشاً في مدة سنتين، ثم إنه كبس الكوفة ليلاً ومعه ألف من الخوارج ومعه أمّه غزالة وامرأته جهزيّة في مائتين من النساء قد اعتقلن الرماح وتقلّدن السيوف. فلما كبس الكوفة ليلاً قصد المسجد الجامع وقتل من فيه من الحرّاس والمعتكفين ونصب أمه غزالة على المنبر حتى خطبت لهم. وصبر الحجاج تلك الليلة في داره لأن جنده كانوا متفرّقين ولما أصبح جمعهم وقد بلغوا أربعة آلاف واقتتل الفريقان في سوق الكوفة إلى أن قُتِل أصحاب شبيب وانهزم شبيب فيمن بقي معه إلى الأنبار، فوجّه الحجّاج في طلبه سُفَين بن الأبرد الكلبي في ثلاثة آلاف فنزل شاطىء الدجيل وركب شبيب الجسر ليعبر إليهم، فأمر سفين بقطع حبال الجسر فاستدار الجسر وغرق شبيب مع فرسه وهو يقول: «ذلك تقدير العزيز العليم». وبايع أصحاب شبيب في الجانب الآخر من الدجيل غزالة أم شبيب فعبر إليها سفين بجنده فقتلها وقتل جهيزة امرأة شبيب وأسر من بقي من أتباعه.

7 ـ العجـاردة [1]:

وهم أصحاب عبد الكريم بن عجرد الذي كان من أتباع عطيّة بن

---

(1) «الملل والنحل» ص 128 وما بعدها. و «الفرق بين الفرق» ص 73 وما بعدها.

الأسود الحنفي، وقيل من أصحاب أبي بيهس ثم خالفه وذهب إلى القول بالبراءة عن الطفل حتى يُدْعى إلى الإسلام، ويجب دعوته إذا بلغ، وكذلك إلى القول بأن أطفال المشركين في النار مع آبائهم. وكان لا يرى المال فيئاً حتى يُقتَل صاحبه، ويرى تولّي القعَدَة إذا عرفوا بالديانة، ويرى الهجرة فضيلة لا فريضة ويكفّر بالكبائر. ويُروى عن أصحابه أنهم ينكرون كون سورة يوسف من القرآن، ويزعمون أنها قصّة من القصص، ويقولون: لا يجوز أن تكون قصة غرامية من القرآن.

ثم إن العجاردة افترقوا إلى أصناف، وهم[1]:

(أ) **الصلتيّة**: وهم أصحاب عثمان بن أبي الصلت، أو الصلت بن أبي الصلت. تفرّد عن العجاردة بأن الرجل إذا أسلم تولّيناه وتبرّأنا من أطفاله حتى يدركوا فيقبلوا الإسلام.

ومنهم جماعة يقولون إن أطفال المسلمين والمشركين ليس لهم ولاية ولا عداوة حتى يبلغوا فيُدعَوا إلى الإسلام فيقرّوا أو ينكروا.

(ب) **الحمزيّة**: وهم أصحاب حمزة بن أدرك[2] الذي خرج مع الحسين بن الرقاد لسجستان وخراسان ومكران وقهستان وكرمان وهزم الجيوش الكثيرة. وكان في الأصل من العجاردة الخازمية ثم خالفهم في مسائل القدر والاستطاعة فقال فيها بقول القدرية فأكفرته الخازمية، ثم زعم بعد ذلك أن أطفال المشركين في النار فأكفرته القدرية.

وكان ظهوره في أيام الرشيد سنة 179 هـ/ 795 م وكان يوالي القعَدَة من المحكمة مع قوله بتكفير من لا يوافقه على قتال مخالفيه من

---

(1) «الملل والنحل»، ص 129.

(2) هكذا في «الملل والنحل» ص 129، وفي «الفرق بين الفرق» ص 76: «أكرك».

فرق الأمة، مع رميهم بالشرك. وكان إذا قاتل قوماً وهزمهم أمر بإتلاف أموالهم وعقد دوابّهم وكان مع ذلك يقتل الأسرى من مخالفيهم. واستمر مذهبه شائعاً صدراً من أيام خلافة المأمون. وقد قام بحروب كثيرة، فحارب في فلجرد ثم في هرات ثم أغار على أهل كروخ فأتلف أموالهم وقطع أشجارهم، ثم فتك بأهل زرنخ وقصد نهر شعبة فقتل الكثير من الخوارج الخلفية. ثم انتقل إلى بست من رساتيق نيسابور.

ولما تمكن المأمون من الخلافة كتب إلى حمزة يدعوه إلى الطاعة فما ازداد إلاّ عتوّاً في أمره. فبعث إليه المأمون بطاهر بن الحسين فدارت بينهما حروب شديدة هلك فيها على ما رواه المؤرخون ثلاثون ألفاً. وأخيراً دارت الدائرة على حمزة فانهزم إلى كرمان. ثم إن المأمون دعا طاهر بن الحسين من خراسان وبعث به إلى منصبه الأول فطمع حمزة في خراسان، فأقبل في جيشه من كرمان، فخرج إليه عبد الرحمان النيسابوري في عشرين ألف رجل من غُزاة نيسابور ونواحيها فهزموا حمزة بعد أن قتلوا أغلب جنده وانفلت منهم حمزة جريحاً ومات في هزيمته هذه.

(ج) الشُّعَيْبِيّة: وهم أصحاب شُعَيْب بن محمد وكان على مذهب العجاردة موالياً لميمون ثم فارقه. والسبب في ذلك أنه كان لميمون على شعيب مال فتقاضاه. فقال له شعيب: أعطيكه إن شاء الله. فقال له ميمون: قد شاء الله ذلك الساعة. فقال شعيب: لو كان قد شاء ذلك لم أستطع إلاّ أعطيكه. فقال ميمون: قد أمرك الله بذلك، وكل ما أمر به فقد شاءه، وما لم يشأ لم يأمر به، فافترقت العجاردة عند ذلك. وقد مالت الخازمية وأكثر العجاردة إلى شعيب، ومالت الحمزيّة مع القدرية إلى ميمون.

(د) **الميمونيّة**: أصحاب ميمون بن خالد. كان من جملة العجاردة إلا أنه خالفهم في إثبات القدر خيره وشرّه من العبد وإثبات الفعل للعبد خلقاً وإبداعاً. وذهب إلى إثبات الاستطاعة قبل الفعل وقال إن الله يريد الخير دون الشر وليس له مشيئة في معاصي العباد.

وروى الحسين الكرابيسي في مقالته عن الخوارج عن ميمون أنه جوّز نكاح بنات البنات وبنات أولاد الإخوة والأخوات. وقال إن الله حرّم نكاح البنات وبنات الإخوة والأخوات ولم يحرّم نكاح بنات أولاد هؤلاء.

وروى الكعبي والأشعري أن الميمونية ينكرون سورة يوسف من القرآن ويرون وجوب قتال السلطان وحدّه ومن رضي بحكمه. وأما من أنكره فلا يجوز قتاله إلاّ إذا أعان عليه، أو طعن في دين الخوارج، أو صار دليلاً للسلطان. وهم يقولون بنجاة أولاد الكفار.

(هـ) **الأطرافيّة**: وهم أتباع غالب بن شاذك من سجستان، ذهب مذهب حمزة في القول بالقدر إلا أنه عذر أصحاب الأطراف في ترك ما لا يعرفوه من الشريعة إذا أتوا بما يعرف لزومه من طريق العقل، وأثبتوا واجبات عقلية كما أثبتها أصحاب مذاهب القدر.

(و) **الخازميّة**: وهم أتباع خازم بن علي، وقد كان على مذهب الشعيبيّة، قال في القدر والاستطاعة والمشيئة ما قاله أهل السنة أن لا خالق إلاّ الله وأن الاستطاعة مع الفعل. وخالف أكثر الخوارج في الولاية والبراءة. وقال إنهما صفتان لله تعالى وإن الله يتولّى العبد إلى ما هو صائر إليه من الإيمان وإن كان أكثر عمره كافراً ويرى منه ما يصير إليه من الكفر في آخر عمره وإن كان في أكثر عمره مؤمناً. وإن الله تعالى لم يزل

محبّاً لأوليائه ومبغضاً لأعدائه. وقد توقّفوا في أمر عليّ كرم الله وجهه ولا يصرّحون في البراءة ويصرّحون بها في حق غيره من مخالفيه.

8 ـ الثعالبة [1]:

وهم أتباع ثعلبة بن عامر بن مشكان. ادّعت الثعالبة إمامته بعد عبد الكريم بن عجرد ويزعمون أن عبد الكريم كان إماماً قبل أن خالفه ثعلبه في حكم الأطفال. فقد قال إنّا على ولايتهم صغاراً وكباراً حتى نرى منهم إنكاراً للحق ورضىً بالجور. فأنكر عليه عبد الكريم هذا القول وتبرّأ منه فكفّرته الثعالبة وصار بعد ذلك إماماً.

والسبب في هذا الاختلاف أن رجلاً من العجاردة خطب إلى ثعلبة ابنته، فقال له بيّن مهرها. فأرسل الخاطب امرأة إلى أم البنت يسألها هل بلغت، فإن كانت قد بلغت ووصفت الإسلام على الشرط الذي تعتبره العجاردة، لم يبال كم كان مهرها. فقالت أمها: هي مسلمة في الولاية بلغت أم لم تبلغ. فأخبر الخاطب بذلك عبد الكريم بن عجرد وثعلبة. فاختار عبد الكريم البراءة من الأطفال قبل البلوغ، وقال ثعلبة نحن على ولايتهم صغاراً وكباراً إلى أن يتبيّن لنا منهم إنكاراً للحق. فلما اختلفا في ذلك تبرّأ كل واحد منهما من صاحبه وصار أتباع كل واحد فرقاً.

(أ) **الرُّشَيْدِيّة**: وهم أتباع رشيد الطوسي ويُقال لهم العشريّة، كانوا في الأصل على مذهب الثعالبة يوجبون فيما سُقِي بالأنهار والقنى نصف العشر. وأوجبوا العشر الكامل فيما سقته السماء، وخالفهم زياد بن عبد

---

(1) «**الملل والنحل**» ص 131، وما بعدها. و «**الفرق بين الفرق**» ص 80 وما بعدها.

الرحمان فأوجب فيما سُقِي بالعيون والأنهار الجارية العشر الكامل ورأى أن البراءة لا تجوز ممن قال فيه نصف العشر قبل هذا. فقال رشيد: إن لم تجز البراءة منهم فإنّا نعمل بما عملوا، فتبرّأوا منه.

(ب) الشيبانيّة: وهم أصحاب شيبان بن سلمة صاحب أبي مسلم الخراساني مؤسس الدولة العباسية الذي أعانه على تقويض الدولة الأمويّة بمساعدته لعلي الكرماني زعيم القحطانية في خراسان على نصر بن سيّار حاكم المروانيين على المشرق. كان من أبطال الدنيا وثائراً مبيداً وله عقائد خالف فيها المحكمة منها:

ـ القول بالتشبيه فقد جعل الله تعالى شبيهاً بالخلق فأكفرته الثعالبة وأهل السنة بهذا القول وأكفرته طوائف المحكمة بإعانته لأبي مسلم، فلما قُتِل قال عطية الجرجاني وأصحابه بتوبته وأنكرتها الثعالبة وقالوا لا تصحّ توبته لأنه قتل الموافقين لنا في الرأي واغتصب أموالهم، ولا تقبل توبة من قتل مسلماً واغتصب ماله إلاّ بأن يقتصّ من نفسه ويردّ الأموال أو تُوهَب له. وقد وافق شيبان جهم بن صفوان في مذهب الجبر ونفى القدرة الحادثة. ونُقِل عن زياد بن عبد الرحمان الشيباني أحد أصحابه القول بأن الله لم يعلم حتى خلق لنفسه علماً. وأنّ الأشياء دائماً لا تصير معلومة لديه إلاّ حين حدوثها ووجودها.

(ج) المَكْرَمِيّة: وهم أصحاب مكرم بن عبدالله العجلي كان على مذهب الثعالبة ثم فارقهم وقال إن إتيان الكبيرة كفر، وكذلك ترك الصلاة أو غيرها من الفرائض. وليس الكفر حاصلاً عنده من الفعل أو الترك، بل بسبب الجهل بالله تعالى، لأن العارف بوحدانية الله تعالى وأنه المطّلع على سرّه وعلانيته، المُجازى على طاعته ومعصيته، لم يتصوّر منه الإقدام على المعصية والاجتراء على المخالفة ما لم يغفل عن هذه

المعرفة، ولا يبالي بالتكليف. ومستنده في هذا القول الحديث النبوي: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن».

ومما تفرّد به عن بقية المحكمة القول بأن الله تعالى إنما يوالي عباده ويعاديهم على ما هم صائرون إليه من موافاة الموت، لا على أعمالهم التي هم فيها.

(د) **المعلوميّة**: كانوا في الأصل من أتباع الخازمية ثم خالفوهم في أربعة أشياء، وهي:

1 ـ أن من لم يعرف الله بجميع أسمائه وصفاته فهو جاهل به والجاهل به كافر، ولن يكون مؤمناً حتى يكون عالماً بجميع ذلك.

2 ـ أن أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى بل مخلوقة لهم.

3 ـ القول في الاستطاعة برأي أهل السنّة بأنها تكون مع الفعل ولا يكون ذلك إلاّ متى شاء الله.

4 ـ إثبات الإمامة لمن كان على دينها وخرج على الأعداء بسيفه من غير براءة على القعَدَة منهم.

(هـ) **المجهوليّة**: هي أيضاً طائفة على رأي الخازميّة لكنها خالفت المعلومية في مسألتين:

1 ـ قولها إن معرفة بعض أسماء وصفات الله وجهل بعضها كافٍ في المعرفة.

2 ـ قولها إن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى.

9 ـ **الإباضيّة** [1]:

وهم أصحاب عبد الله بن إباض الذي خرج على المروانيين في أيام آخر خلفائهم مروان بن محمد، فوجّه إليه عبد الله بن محمد بن عطيّة، فقاتله بتبالة [2]. ومن قواعد مذهب الإباضية:

ـ القول بالبراءة والولاية.

ـ تقسيم الكفر إلى نوعين: كفر نعمة وكفر شرك.

ـ اعتبار مخالفيهم من أهل القبلة كفّار نعمة لا شرك، وقد أجازوا مناكحتهم وموارثتهم وأجازوا غنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب وحرّموها في غير الحرب. ويرون في الذهب والفضة ردّها إلى أصحابها. وقد حرّموا دماء كفار النعمة غيلة واستحلّوها علانية.

ـ وقالوا: إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد، إلاّ معسكر السلطان فإنه دار بغي.

ـ وأجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم.

ـ وقالوا في مرتكبي الكبائر: إنهم موحّدون لا مؤمنون.

ـ وقالوا في الاستطاعة إنّها عَرَض من الأعراض، وهي قبل الفعل وبها يحصل الفعل، وإنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى إحداثاً وإبداعاً ومكتسبة للعبد حقيقة لا مجازاً.

ـ ورأوا في الفناء أن العالم يفنى بفناء أهل التكليف.

---

(1) «الملل والنحل» ص 134 وما بعدها، و«الفرق بين الفرق» ص 82 وما بعدها.

(2) تبالة: بلدة بمنطقة تهامة في الطريق إلى صنعاء.

ـ وتوقفوا في أطفال المشركين، فأجازوا تعذيبهم على سبيل الانتقام. كما أجازوا دخولهم إلى الجنة تفضّلاً.

ـ واختلفوا في النفاق: أيسمى شركاً أم كفراً؟ وقالوا: إن المنافقين في عهد الرسول ﷺ كانوا موحّدين، إلاّ أنهم ارتكبوا الكبائر فكفروا بالكبيرة لا بالشرك.

ـ وقال قوم منهم: يجوز أن يخلق الله تعالى رسولاً بلا دليل، ويكلّف العباد بما أوحى إليه. ولا يجب عليه إظهار المعجزة، ولا يجب على الله تعالى ذلك إلى أن يخلق دليلاً ويظهر معجزة.

والإباضية متفرّقون في مذاهبهم تفرّق العجاردة والثعالبة.

(أ) **الحفصيّة**: وهم أصحاب حفص بن أبي المقدام، بنى مذهبه على القول بأنّ بين الشرك والإيمان خصلة واحدة، وهي معرفة الله تعالى وحده. فمن عرفه ثم كفر بما سواه من رسول أو كتاب أو قيامة أو جنّة أو نار وارتكب الكبائر من الزنا والسرقة وشرب الخمر، فهو كافر كفر معصية لكنه بريء من الشرك. وقال: إن من جهل بالله وأنكره وفعل كلّ الطاعات واجتنب المنهيات فهو مشرك.

(ب) **الحارثيّة**: وهم أتباع حارث بن مزيد الإباضي. ذهبوا في القول بالقدر مذهب المعتزلة، وقالوا الاستطاعة قبل الفعل فأكفرتهم فرقة الإباضية بهذا القول لأن جمهورهم على مذهب أهل السنّة في أن الله خالق أعمال العباد وفي أن الاستطاعة مع الفعل.

أما رأيهم في الإمامة فقد زعموا أنه لم يكن لهم إمام بعد المحكمة الأولى إلا عبد الله بن إباض وبعد حارث بن مزيد الإباضي.

(ج) **اليزيديّة**: وهم أصحاب يزيد بن أنيسة نشأ في البصرة ثم انتقل

إلى آتون وبنى مذهبه على تولّي المحكمة الأولى والإباضية وتبرّأ من الأزارقة.

وقد خرج عن إجماع الأمة في زعمه أن الله سيبعث رسولاً من العجم ينزل عليه كتاباً من السماء ينسخ به شريعة محمد بن عبدالله. وزعم أن أتباع هذا النبي المنتظر هم الصابئة وأنكر صابئة واصل وحرّان. وكان يتولى كل من شهد لمحمد بالنبوّة من أهل الكتاب وإن لم يدخل في دينه وسمّاهم بذلك مؤمنين. ويرى أن أصحاب الحدود من موافقية وغيرهم كفّار مشركين، وكل ذنب صغير أو كبير هو شرك.

10 ـ الصفريّة:

وهم أصحاب زياد بن الأصفر. كانوا قبل ذلك يذهبون مذهب الأزارقة في أن أصحاب الذنوب مشركون ثم خالفهم في أمر أطفال ونساء مخالفيهم، فقالوا بنجاتهم. ولم يكفروا القعدة عن القتال إذا كانوا موافقين لهم في الدين والاعتقاد. ولم يسقطوا الرجم في الحد كما فعل الأزارقة وأجازوا التقيّة في القول دون الفعل ومنعوا إطلاق الكفر على المعاصي التي عليها حد وقالوا لا ينعت صاحبها إلاّ بالاسم الموضوع له كزانٍ وسارق وقاتل وقاذف إلى آخره. وقالوا في مرتكبها ليس كافراً ولا مشركاً، وقيّدوا الكفر بكل كبيرة ليس فيها حدّ كترك الصلاة.

ونُقِل عن الضحاك من أيمّتهم أنه أجاز تزويج المسلمات من كفّار قومهم في دار التقيّة دون العلانية. ورُوي عن زياد بن الأصفر صاحب المذهب أنه يرى جميع الصدقات سهماً واحداً في حال التقيّة. ومن أصوله في الإيمان قوله: نحن مؤمنون عند أنفسنا ولا ندري لعلّنا خرجنا من الإيمان عند الله. وجعل كذلك الشرك شركَيْن: شرك هو طاعة الشيطان وشرك عبادة الأوثان. وكذلك جعل الكفر كفرَيْن: كفر بالنعمة

وكفر بالربوبية، والبراءة براءتان: براءة من أهل الحدود سنّة وبراءة من أهل الجحود فريضة.

فِرَق الصفريّة

انقسم الصفرية إلى ثلاث فرق:

- **فرقة أولى**: زعمت أن صاحب كل ذنب مشرك كما ذهب إليه الأزارقة.

- **وفرقة ثانية**: قالت إن اسم الكفر واقع على من يرتكب ذنباً ليس فيه حدّ، والمحدود في ذنبه خارج عن الإيمان وغير داخل في الكفر.

- **وفرقة ثالثة**: زعمت أن صفة الكفر تقع على صاحب الذنب إذا حُدّ، وصاحب الذنب على ذنبه.

وكل الصفرية يقولون بموالاة عبد الله بن وهب الراسبي وحرقوص بن زهير ومن لفّ لفهما من المحكمة الأولى. ويقولون بإمامة أبي بلال مرداس الخارجي بعدهم وبإمامة عمران بن حطّان الدويسي بعد أبي بلال. فأما أبو بلال مرداس فإنه خرج في أيّام يزيد بن معاوية بناحية البصرة على عبيد الله بن زياد. فبعث إليه عبيد الله بزرعة بن مسلم العامري في ألفَيْ فارس فهزمهم أبو بلال فثنّى إليهم عبيد الله بعباد بن أخضر التميمي فلقي أبا بلال بنوّج وقتله من أتباعه. فلما ورد الخبر بذلك على عبيد الله أمر بقتل من وُجِد من الصفريّة بالبصرة. ففرّت طائفة من دُعاتهم إلى المغرب ونشروا مذاهبهم هناك. وقد اتّخذ صفريّة العراق عِمران بن حِطّان إماماً لهم وكان شاعراً ناسكاً شديداً في مذهبه.

الفصل الثاني

فِرَق المُرْجِئة

مذاهب المُرجِئة [1]

المرجئة هم قسم من المتكلمين سمّتهم به القدريّة والوعيدية من المُحكمة. وذكر العلماء في أصل هذه التسمية ثلاثة وجوه:

1 ـ الإرجاء أي **التأخير** كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَرۡجِهۡ وَأَخَاهُ﴾ [2]، أي أمهله وأخّره. وذلك لأنهم يُأخّرون العمل عن الإيمان ويرون الإيمان وحده إقراراً دون غيره.

2 ـ الرجاء أي **إعطاء الرجاء**: فإنهم كانوا يقولون المعصية لا تضرّ مع الإيمان، كالطاعة لا تنفع مع الكفر.

3 ـ سُمّوا بذلك لقولهم بتأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يُقضى عليه بحكم ما في الدنيا، من كونه من أهل الجنّة أو من أهل النار. وعلى هذا: المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان. وإذا رُوعي الإرجاء بمعنى إنزالهم عليّ كرّم الله وجهه من المرتبة الأولى إلى المرتبة الرابعة تكون المرجئة مقابلة للشيعة.

---

(1) «**الملل والنحل**» ص 139 وما بعدها، و «**الفرق بين الفرق**» ص 190 وما بعدها.

(2) سورة الأعراف، الآية 111.

وأوّل من قال بالإرجاء الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب، وكان يكتب فيه الكتب إلى الأمصار أنه أخّر العمل عن الإيمان. وقد قالت بذلك أغلب طوائف المرجئة. وأنكر كفر صاحب الكبيرة ويرى الطاعات والمعاصي ليست من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها.

والمُرجئة أصناف أربعة: مرجئة المُحكمة ومرجئة القدرية ومرجئة الجبريّة والمرجئة الخالصة. وسنبتدىء بالأخيرة ثم نتبعها ببقيّة الفرق الأخرى.

1 ـ اليونسيّة:

هم أصحاب يونس بن عون النميري ومذهبه أن الإيمان هو المعرفة بالله بالقلب واللسان والمحبة والخضوع له بالقلب والإقرار باللسان أنه واحد ليس كمثله شيء. فمن أصبحت فيه هذه الخصال فهو مؤمن. وما سوى ذلك من الطاعة فليس من الإيمان لا يضرّ تركها حقيقة الإيمان، ويكفي للنجاة أن يكون الإيمان خالصاً واليقين صادقاً.

ويرى أنّ من تمكن في قلبه الخضوع لله والمحبة له على خلوص ويقين لم يخالفه في معصية وإن صدرت منه معصية فلا تضرّه بيقينه وإخلاصه. وينال المؤمن أعلى الدرجات في الآخرة بإخلاصه ومحبّته لا لعلمه وطاعته.

2 ـ العُبَيْدِيّة:

هم طائفة عبيد المكتئب. ومقتضى مذهبه أن الغفران يتناول الذنوب جميعاً لا محالة عدا الشرك. وأنّ العبد إذا مات على توحيده لا يضرّه ما اقترف من الآثام واجترح من السيئات. وروى اليمان عن عبيد

المكتئب وأنصاره أنهم يقولون أنّ علم الله لم يزل شيئاً غيره وأن كلام الله لم يزل شيئاً غيره ويجعلون الله على صورة الإنسان.

3 ـ الغسّانيّـة:

وهي طائفة على مذهب غسان الكوفي تقول إن الإيمان هو الإقرار بما أنزل الله على الرسول في الجملة دون التفصيل، والمحبة لله تعالى وتعظيمه وترك الاستكبار. وقال الإيمان يزيد ولا ينقص وإنما كل خصلة من الإيمان هي بعض الإيمان، خلافاً لليونسيّة والجبريّة.

ومن آراء أئمة هذا المذهب في إتيان الإيمان المُجمَل قولهم: لو أن قائلاً قال اعلموا أن الله قد حرّم أكل الخنزير ولا أدري هل الخنزير الذي حرّمه هو هذه الشاة أم غيرها كان مؤمناً، وقولهم أيضاً: لو قال قائل اعلم أن الله قد فرض الحجّ إلى الكعبة، غير أنّي لا أدري أين الكعبة ولعلها بالهند، كان مؤمناً، وقصده ـ كما قال الإمام الشهرستاني[1] ـ أن الاعتقاد أمورٌ وراء الإيمان لا الشكّ فيها. وكان غسان يعدّ أبا حنيفة النعمان من المُرجئة لقوله إن الإيمان هو التصديق بالقلب لا يزيد ولا ينقص، فظنّ أنه يؤخّر العمل عن الإيمان.

4 ـ الثوبانيّـة:

هم أصحاب أبي ثوبان المُرجىء الذي قال: الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله تعالى وبرسله وبكل ما يحبّ العقل فعله وما جاز في العقل تركه. وهذه المعرفة ليست من الإيمان وقال بالإيجاب العقلي قبل ورود الشرع به.

---

(1) «الملل والنحل» ص 141.

وقال بما قال به طائفة من قدماء العلماء في آخر عهد الصحابة منهم أبو مروان غيلان بن مروان الدمشقي وأبو شمر ومويس بن عمران والفضل الرقاشي ومحمد بن شبيب والعتابي. وقد اتّفقوا جميعاً على أنّ الله تعالى لو عفا عن عاصٍ في يوم القيامة، عفا عن كل مؤمن عاصٍ هو في مثل حاله، ولم يحترم القول بنجاة المؤمنين من أهل التوحيد. ويروى عن مقابل بن سليمان وهو من أئمة الإرجاء أن المعصية لا تضرّ صاحب التوحيد والإيمان وأنه لا يدخل النار مؤمن. وإنما العاصي من المؤمنين يُعذَّب يوم القيامة على الصراط وهو على متن جهنم، يصيبه لفح النار وحرّها ولهيبها. فيتألم بذلك على قدر معصيته ثم يدخل الجنة.

5 ـ التومنيّـــة [1]:

هي طائفة أبي معاذ التومني زعم أن الإيمان هو ما عصم من الكفر وهي اسم لخصال إذا من تركها أو ترك خصلة منها كفر. ومجموع تلك الخصال إيمان ولا يقال للخصلة الواحدة منها إيمان. وكل معصية صغيرة أو كبيرة لم يجتمع عليها المسلمون بأنها كفر لا يفسق فاعلها. وقال مُعرِّفاً تلك الخصال: هي المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار بما جاء به الرسول. وقال: من ترك الصلاة والصيام مستحلاً كفر، وإن تركها على نية القضاء لم يكفر.

ومن أغرب ما رأيته منقولاً عنه [2] قوله: من لطم نبيّاً أو قتله كفر، لا من أجل القتل واللطم، ولكن من أجل الاستخفاف والعداوة والبغض.

(1) «الفرق بين الفرق» ص 193.

(2) «الملل والنحل» ص 144.

6 ـ الصالحيّة [1]:

هم أصحاب صالح بن عمر الصالحي ومذهبه جامع بين القول في القدر والقول بالإرجاء، ومن رأيه في الإرجاء أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى على الإطلاق وذلك أن يعرف أن للعالم صانعاً فقط والكفر هو الجهل به على الإطلاق. أما القول بالتثنية أو التثليث ونحو ذلك فليس بكفر، لكنه لا يقول بذلك إلاّ كافر. وفسّر المعرفة بالله بالمحبّة والخضوع له. وقال تصحّ المعرفة ولو مع حجّة الرسول، ويصحّ في العقل الإيمان بالله دون الإيمان بالرسول. ولكن الإيمان بالرسول ورد على لسان الرسول عليه الصلاة والسلام.

وقال إن التكاليف ليست بعبادة لله تعالى، وإنما العبادة في الإيمان وهو معرفته. والإيمان خصلة واحدة لا يزيد ولا ينقص.

7 ـ الغيلانيّة [2]:

هي طائفة غيلان بن مروان، أصله من القدرية ثم قال بالإرجاء. ومن أقواله: أن الإيمان هو المعرفة الثانية بالله والمحبة والخضوع له والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله. والمعرفة الأولى فطريّة ضرورية، والثانية مكتسبة. أما الفطرية فهي علمه بأن للعالم صانعاً ولنفسه خالقاً وهى لا تسمى إيماناً. وأما المكتسبة فهي التي يحصل بها الإيمان.

---

(1) نفس المصدر، ص 145.

(2) نفس المصدر، ص 146.

8 ـ الشمريّـة[1]:

هم أتباع رأي أبي شمر المرجىء القدري. وهو الذي عرّف الإيمان بأنه المعرفة بالله عز وجل والمحبة والخضوع له بالقلب والإقرار به أنه واحد ليس كمثله شيء ما لم تقم عليه حجّة الأنبياء. فإذا قامت الحجة فالإقرار بهم وتصديقهم من الإيمان والمعرفة والإقرار بما جاؤوا به من عند الله غير داخل في الإيمان الأصلي، وليس كل خصلة من خصال الإيمان إيماناً ولا بعض الإيمان. أما إذا اجتمعت كانت كلها إيماناً. وشرط في خصال الإيمان معرفة العدل، أي أن يعرف أن القدر خيره وشرّه من العبد، من غير إضافة شيء منه إلى الباري تعالى.

9 ـ المريسيّـة[2]:

هي فرقة بشر المريسي[3]، وهم مرجئة بغداد. تفقّه على مذهب أبي يوسف وقال بخلق القرآن فنابذته الصفاتية وعدّته المعتزلة منهم. ولكنه لما وافق الصفاتيّة في القول بأن الله تعالى خالق أقسام العباد وأن الاستطاعة تكون مع الفعل، أكفرته المعتزلة.

أما مذهبه في الإيمان فقد انتحله من مذهب الرونديّة وهو تصديق بالقلب واللسان جميعاً. وقال في تعريف الكفر هو الجحد والإنكار. أما عبادة الأصنام والكواكب فقال عنها: ليست بكفر ولكنها دلالة على الكفر.

---

(1) نفس المصدر، ص 146.
(2) نفس المصدر، ص 134. و «**الفرق بين الفرق**»، ص 192.
(3) نسبة إلى المريس، بلدة في صعيد مصر، توفي سنة 219 هـ/ 834 م ببغداد.

الفصل الثالث

الشيعة (1)

لقائلٍ أن يقول ليس الكلام في مذاهب الإمامة من قسم الفلسفة بل من قسم الفقه، فلِمَ أوردتموه ضمن الفلسفة الإسلامية، ولم تثبتوه في دروس حكمة التشريع. وهو قول معقول في الظاهر. ولكننا إذا تأمّلنا في بحث الإمامة وما ورد في شأنها من الأقوال بين المتناظرين والمتكلمين والفقهاء وما دار فيها من الحجاج علمنا بأنها خرجت عن مناط الفقه وابتعدت عنه بعداً شاسعاً، وصارت من المسائل الأصولية الاعتقادية أقرب منها إلى الفقهيات. لذلك لا يحسن ذكرها في مسائل الفروع والمعاملات. بل يجب أن تصدر بها كتب الفلسفة لا تقابلها بروح القوميات وقيام أكثر المذاهب الإسلامية الشائعة بهذا العهد على الخلاف عليها.

أما الإمامة الشرعية فمعناها في الأصل الحكومة أو الحكم. وهي ظاهرة اجتماعية بارزة تتكيّف بحسب عقلية وقابليّة الأمة وفلسفتها ووجهتها في التمدّن والرقيّ، أو الجهل والانحطاط. وإلى هذا المعنى يشير قوله ﷺ: «كما تكونوا يُوَلّى عليكم».

---

(1) «الملل والنحل» ص 146 وما بعدها.

الحكم الديمقراطي

وهو الذي يجعل حقّ الحكم مُشاعاً بين الأفراد يتولاّه الأحق إمّا بالانتخاب الطبيعي أو الاختيار، لا بالتغلّب والعصبية. وفي هذه الصورة تكون الأمة محكومة وحاكمة لنفسها رشيدة غير مُولّى عليها وإنما تتحدّد فيها السلط بتحديد جهات النظر والعمل.

الحكم الأرستقراطي

وهو الذي تتغلّب فيه التقاليد الوراثية وتكون السلطة فيه وقفاً على طائفة من الناس لا تسيغ لغيرها مشاركتهم فيها ولا تُحدّد المسؤولية في الأعمال.

الحكم الثيوقراطي

وهو الذي يسند فيه كل فعل بشري إلى الله ويوجب الطاعة للحكّام ويجعل سلطتهم مستمدة من إرادة الله مُلهمُون في نظرها ليس فيما يفعلونه اختيار.

وهناك شكل رابع، وهو حكم التسلّط والتغلّب. وتندرج تحته كل سلطة غريبة غير مشروعة كالاستعمار ونحوه.

أما النظر الإسلامي في هذه الأنواع الأربعة من الحكم فأننا نجدها

مطابقة لأصول الحكومات الأربع التي أثبتها تاريخ الملّة الإسلامية وهي: المُحكمة، السنّة، الشيعة، المتغلّبون من الأجانب.

فالمُحكمة هي الديمقراطية والسنّة هي الأرستقراطية والشيعة هي الثيوقراطية والاغتصابي هو الحكم القائم على الإكراه بالسيف، وقد وجد له في عصور كثيرة أنصاراً من الفقهاء يفتون بمشروعيته، وهو أعلق بالفقه منه بالفلسفة.

أما المحكمة والسنّة فقد اتفقا على أن الإمامة تُبعَث بالاتفاق والاختيار، وأنها جزء من سلطة الأمة. ويمتاز المحكمة برفع القيود الإرثية والعرقية منها وهم لا يشترطون غير الإسلام والعدل.

وأما السنّة فقد خالفوهم في هذا الإطلاق وذهبوا في خلافهم إلى أربعة مذاهب:

(1) مذهب يرى زيادة قيد عما قررته المحكمة، وهو التمكّن من حماية البيضة الإسلامية.

(2) ومذهب أضاف إليها العرقيّة، فقال يجب أن تكون الإمامة في قريش.

(3) ومذهب ثالث يخصّص القرشيّة بالهاشمية.

(4) وأما الرابع فيرى ترك كل القيود وتبرير حكم المتغلّب بلا قيد ولا شرط، وهو مذهب المتأخّرين من المتفقّهين.

أما الشيعة فقد أنكروا الاختيار وهم مجمعون على أنّ الإمامة في النصّ واليقين ومتّفقون مع السنّة على إمامة علي بن أبي طالب وخالفهم فيها المحكمة (الخوارج) واختلف السنّة والشيعة فيما عداه.

وقالت **الكيسانية** إن الخلافة انتقلت بالنص من عليّ رضي الله عنه إلى ابنه محمد بن الحنفيّة. وقال من أنكروا النصّ على إمامة محمد بن الحنفية أن النص وارد بحق إمامة السبطَيْن الحسن والحسين رضي الله عنهما. وهؤلاء اختلفوا أيضاً، فمنهم من أجرى الإمامة في أولاد الحسن إلى إبراهيم الإمام الذي خرج على العباسيين مع أخيه محمد في خلافة المنصور، فجدّ في طلبهما حتى قتلهما. وهؤلاء يقولون إن الإمامة انتقلت من إبراهيم إلى أخيه محمد، وكانوا ينتظرون رجوعه. ومنهم من أجراها في ذريّة الحسين رضي الله عنه وقال بإمامة ابنه علي زين العابدين نصاً عليه، ثم اختلف فيمن ولي بعده. فذهبت **الزيدية** إلى إمامة ابنه زيد، وهم يرون أنّ كل فاطمي خرج وهو عالم زاهد شجاع سخيّ كان إماماً واجب الاتّباع. وجوّزوا رجوع الإمامة إلى أولاد الحسن، ومنهم من توقّف وقال بالرجعة، ومنهم من قال بالسياق وأقرّ بإمامة كل فاطمي ظهر.

أمّا الإمامية فقد قالوا بإمامة محمد بن علي الباقر نصّاً عليه ثم بإمامة جعفر الصادق وصيّة إليه من أبيه. ثم اختلفوا في أولاده من المنصوص عليهم وهم خمسة: محمد، إسماعيل، عبدالله، موسى، علي. فالقائلون بإمامة محمد هم المحمدية، والقائلون بإمامة إسماعيل هم **المباركيّة** وهم ينكرون موته في حياة أبيه. وتشيّعت المباركية إلى فرقتيْن: فرقة قصرت الإمامة عليه وقالت بوصيته، وفرقة ساقت الإمامة في أولاده نصاً بعد نصّ وهم **الإسماعيليّة**.

ومنهم من قال بإمامة عبدالله نصّاً عليه وهم **الأفطحيّة** قالوا بوصيته بعد موته لأنه لم يعقب.

ومنهم من قال بإمامة موسى[1] نصاً عليه، وقد رووا في ذلك عن

(1) هو موسى الكاظم المتوفى سنة 173 هـ/ 789 م.

الإمام جعفر قوله: «سابعكم قائمكم ألا وهو سميّ صاحب التوراة». واختلف أيضاً في إمامته، فمنهم من قصرها عليه وقال برجعته وأنه حيّ لم يمت، ومنهم من توقّف في موته وقال: لا ندري أمات أم لم يمت ويقال لهم **الممطورة**[1]، ومنهم من جزم بموته وساق الإمامة إلى ابنه علي بن موسى الرضى وهم **القطعيّة**. ثم اختلفوا في كل ولد بعده، **فالاثنا عشرية** ساقوا الإمامة بعد موسى الكاظم من عليّ الرضى إلى ابنه محمد التقيّ الجواد ثم إلى عليّ ابن محمد التقيّ ثم إلى الحسن العسكري الزكيّ ثم إلى ابنه محمد القائم المنتظر الثاني عشر وقالوا: هو حيّ لم يمت ويرجع فيملأ الأرض عدلاً كما مُلِئت جوراً.

1 ـ الكيسانيّـة [2]

هم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وقيل تلميذ ابنه محمد بن الحنفية. وكانوا يعتقدون في كيسان اعتقاداً بالغاً من إحاطته بالعلوم والأسرار ومن جملتها الأمور الباطنية والتأويل وعلم الآفاق والأنفس ويقولون إنه اقتبسها من أمير المؤمنين ومن ابنه محمد.

وأصل مذهب الكيسانية قولهم إن الدين طاعة رجل حتى حملهم ذلك على تأويل الأركان الشرعية من الصلاة والصيام والزكاة والحجّ وغير ذلك على رجال. وذهبت طائفة منهم إلى أن الغاية من التكاليف هي الطاعة، فإذا حصلت جاز فيها الترك. ويُنسَب إلى البعض منهم

(1) في المخطوط «المطمورية» والإصلاح من «**الملل والنحل**» ص 169.
(2) «**الملل والنحل**» ص 147.

القوَل بالتناسخ والحلول والرجعة بعد الموت. ومنهم من يقتصر على واحد من الأيمّة معتقداً أنه حيّ لا يموت ولا يجوز أن يموت حتى يرجع. ومنهم من يقول بتعدية حقّ الإمامة إلى غيره، ومنهم من يدّعي حكم الإمامة ولا يرى ذلك من الحيرة.

وطوائف الكيسانية كلها مجمعة على القول بإمامة محمد بن الحنفية وأقوالهم فيه ترجع إلى أصلَيْن وهما:

أ ـ مذهب الكربيّة [1] أصحاب أبي كرب الضّرير، وهم القائلون بأن الإمام محمد بن الحنفية حيّ لم يمت وأنه محبوس في جبل رضوى وعنده عين من الماء وعين من العسل يأخذ منهما رزقه وعن يمينه أسد وعن يساره نمرٌ يحرسانه ويحميانه من أعدائه إلى وقت خروجه وهو المهدي المنتظر بعينه. ولكنهم اختلفوا في سبب الحبس: فمنهم من ترك التعليل وقال لله في أمره سرّ لا يعلمه إلاّ هو. ومنهم من قال إن الله عاقبه بالحبس لخروجه بعد مقتل الحسين بن علي إلى يزيد بن معاوية وطلبه الأمان منه وأخذه عطاه، ثم لخروجه في وجه ابن الزبير من مكة إلى عبد الملك بن مروان هارباً من ابن الزبير. وزعموا أن صاحبه عامر الكناني سار بين يديه وقال لأتباعه: لا تبعدوا ووازروا المهدي كيما تهتدوا. محمد الخيرات، يا محمّد! أنت الإمام الطاهر المُسدّد، لا ابن الزبير السامريّ الملحد. وقالوا: كان يجب عليه أن يقاتل ابن الزبير، فعصى ربّه بتركه قتاله وعصاه أيضاً بقصده عبد الملك بن مروان كما عصاه قبل ذلك بقصده يزيد بن معاوية. ثم إنه رجع من طريقه إلى ابن مروان إلى الطائف ثم سار منها إلى الذر، فلما بلغ شعب رضوى حبسه الله هناك

(1) «الفرق بين الفرق» ص 27 وص 37.

وغيّبه عن عيون الناس عقوبةً له على الذنوب التي أضافوها إليه إلى أن يُؤذَن له بالخروج، وهو المهدي المنتظر.

وكان كثير من الشعراء ومنهم السيد الحميري من القائلينَ بهذا المذهب ولهم في نشره أشعار رائقة مبسوطة في دوادين الأدب [1].

ب ـ مذهب عامة الكيسانية: وهم الذين يقرّون بموت محمد بن الحنفية ويقولون إنه مات في شعب رضوى واختلفوا في الإمام بعده على ما سيأتي بيانه إن شاء الله.

والجدير بالذكر أن مذهب الكيسانية لم يشتهر إلاّ بعد قيام المختار بن أبي عبيد الثقفي بالدعوة لنفسه باسم محمد بن الحنفيّة وبعد ظهوره عُرِفت الكيسانية أيضاً باسم **المختارية**.

2 ـ المختاريّــة [2]:

كان المختار الثقفي رجلاً من طلاّب الزعامة والمتهالكين عليها ينزع إلى الشهرة بكل سبيل. فقد كان في الأصل خارجياً ثم صار زبيرياً ثم كيسانياً ثم إمامياً، وكان ناجحاً في مبدأ أمره، رغم تقلّبه لشدة تأثيره في النفوس وإقبال العرب عليه، لكنه لما تمّ له الأمر انقلب عليهم وجنح إلى الأعاجم فاتّخذهم أنصاراً له وجنداً ففشل بسبب ذلك في النهاية.

ويذكر عنه المؤرّخون أنه لم يشتهر في بداية أمره إلا حينما خرج مسلم بن عقيل لقتال عبيد الله بن زياد. فلما قُتِل مسلم واستشهد الحسين رضي الله عنه، اختفى عن أنظار عبيد الله بن زياد الذي جدّ في طلبه حتى

---

(1) نفس المصدر، ص 28 ـ 23 ـ 30.

(2) «**الملل والنحل**» ص 147 وما بعدها، و «**الفرق بين الفرق**» ص 31 وما بعدها.

عثر عليه. فلما مثل بين يديه رماه بقضيب كان في يده فشتر عينه وحبسه مدة إلى أن تشفّع إليه في أمره قوم، فأخرجه من الحبس وقال له: أجّلتك ثلاثة أيام، فإن خرجت فيها من الكوفة وإلا ضربت عنقك. فخرج المختار هارباً من الكوفة إلى مكة وبايع بها عبد الله بن الزبير وبقي معه إلى أن قاتل عبد الله بن الزبير حينئذ يزيد بن معاوية، وكانوا تحت راية الحُصين بن نُمير السكوتي، فاشتدّت نكاية المختار في قتل جند الشام واستقام الأمر لابن الزبير في الحجاز والعراق وفارس ثم لقي المختار من ابن الزبير جفوة فتخلّف عنه وسار إلى الكوفة وسيّر رسله إلى شيعتها وشيعة المدائن يدعوهم إلى مساعدته والخروج معه للمطالبة بدم الحسين، وكان بدعوته هذه يدعو إلى محمد بن الحنفية [1] وذكر أنه هو الذي استخلفه عليهم وأنه أمرهم بطاعته. ولم يلبث طويلاً حتى اجتمع إليه من بايعه في السرّ من شيعة بني هاشم. وقال أبو حنيفة الدنيوري في كتابه «**الأخبار الطوال**» إن أكثر من استجاب له همدان وقوم كثير من أبناء العجم الذين كانوا بالكوفة وكانوا يسمّون الحمراء وكانوا زهاء عشرين ألف رجل.

ولم يزل المختار عانياً في استمالة الرجال بكل ما أوتيه من مهارة وحذق حتى استمال إبراهيم بن ملك الأشتر ولم يكن في شيعة الكوفة أجمل منه ولا أكثر منه تبعاً. ولما قدم عليه قال له: «إن الله قد أكرمك

---

(1) كان محمد بن الحنفية مقرباً إلى الناس جميعاً وكانت القلوب جميعها ممتلئة بحبه وكان كثير العلم غزير المعرفة وقّاد الفكر، مصيباً في تقدير عواقب الأمور. تلقى علمه عن أمير المؤمنين وكان يختار العزلة ويؤثر الاختفاء على الشهرة، وكانوا يقولون عنه إنه كان مستودعاً لأسرار الإمامة وما فارق الدنيا حتى أقرّها في مستواها. (عن «**الملل والنحل**» ص 149).

وأكرم أباك من قبلك بموالاة بني هاشم ونصرتهم ومعرفة فضلهم وما أوجب الله في حقّهم». ثم سكت وأخرج كتاباً افتعله على محمد بن الحنفية وقدمه إليه وقال: قد كتب إليك هذا الكتاب وشهد كتابته هؤلاء الذين أتيتك بهم وهم: الشعبي وزيد بن أنس الأسدي وأحمد بن صليت وعبدالله بن كامل وأبو عمرة كسيان مولى بجيلة. فقالوا جميعاً: نشهد أن هذه كتابة رأيناه حين كتبه. قال الشعبي: رأيته بيد المختار فكان مختوماً بالرصاص فتناوله إبراهيم وقرأه فإذا فيه:

«من محمد بن علي إلى إبراهيم بن الأشتر، أما بعد فإن المختار بن أبي عبيد على الطلب بدم الحسين فساعده على ذلك وآزره يثيبك الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة».

فقال المختار: سمعاً وطاعة. وانضمّ إليه في تلك الساعة وحارب في سبيله.

أما الشك في صحة الكتاب فقد أثبته الشعبي عن نفسه حيث قال: دخلتني وحشة من شهادة النفر الذين كانوا معي من أنهم رأوا محمد بن الحنفية حين كتب ذلك الكتاب إلى إبراهيم، فأتيتهم في منازلهم رجلاً رجلاً فقلت: هل رأيت محمد بن الحنفية حين كتب ذلك الكتاب؟ فيقول: نعم! وما أنكرت من ذلك؟ فقلت في نفسي: إن لم استعلمها من العجم (يعني كسيان أبا عمرة) لم أطمع فيها من غيره، فأتيته في منزله فقلت له: ما أخوفني من عاقبة أمرنا هذا أن ينصت الناس جميعاً لنا، فهل شهدت محمد بن الحنفية حين كتب ذلك الكتاب؟ فقال: والله ما شهدته حين كتبه غير أن أبا إسحاق (وهي كنية المختار) عندنا ثقة وقد أتانا بعلامات من محمد بن الحنفية فصدّقناه. قال الشعبي: «عند ذلك عرفت تمويه المختار، فخرجت من الكوفة حتى لحقت

بالحجاز، فلم أشهد من تلك المشاهد شيئاً».

ثم إن إبراهيم بن الأشتر خرج على والي الكوفة عبد الله بن مطيع وكان عاملاً عليها لعبد الله بن الزبير، وعدد جيشه يومئذ عشرون ألف رجل[1]. فدامت الحرب أياماً ثم كانت الهزيمة في أصحاب ابن الزبير واستولى المختار على الكوفة ونواحيها وقتل كل من كان بالكوفة من الذين قاتلوا الحسين بن علي بكربلاء، ثم بعث بإبراهيم بن ملك الأشتر مع ستة آلاف رجل إلى حرب عبيد الله بن زياد وهو يومئذ بالموصل في ثمانين ألف من جند الشام قد ولاّه عليهم عبد الملك بن مروان، فلما التقى الجيشان على باب الموصل انهزم جند الشام وقُتِل منهم سبعون ألف في المعركة وقُتل عبيد الله بن زياد والحُصَيْن بن نمير السكوتي وأنفذ إبراهيم بن الأشتر برؤوسهم إلى المختار، فكانت ولايته ممتدة يومئذ من الكوفة إلى الجزيرة ومن الماهين إلى حدود أرمينية[2]. ومكث حكمه نافذاً مدة ثمانية عشر شهراً في هذه الأقطار، فجبى إليه منها الأموال، وكان همّه منصرفاً إلى استئثار أبناء العجم وعرض الأعطيات لهم ولأولادهم وتكريم مجالسهم ومباعدة العرب وإقصائهم وحرمانهم.

ويرى المؤرخون أن السبب في أفول نجم هذه الدعوة أن المختار لما أقصى عنه رجالات العرب وخرّب دورهم ونكل بأبطالهم غضب عليه أشرافهم فدخلوا عليه فعاتبوه في ذلك فقال لهم: «إن هؤلاء العجم أطوع لي منكم وأوفى وأسرع إلى ما أريده».

---

(1) «الفَرق بين الفِرق» ص 32.

(2) نفس المصدر، ص 33.

وحكى الدنيوري في «الأخبار الطوال» قال: «فدنت العرب بعضها إلى بعض وقالوا: هذا الرجل يزعم أنه يوالي بني هاشم وإنما هو طالب دنيا»، فاجتمعت القبائل على محاربته. ولما بلغ المختار اجتماع العرب عليه دعا خاصّته من همذان والأعاجم، فقال لهم: ألا ترون إلى ما يصنع هؤلاء؟ قالوا: بلى، قال: فإنهم لم يفعلوا ذلك إلاّ لتقديمي إيّاكم، فكونوا أحراراً كراماً. ثم أخرجهم إلى ظاهر الكوفة فأحصاهم فبلغوا أربعين ألف رجل. فزحف بهم على جبانة الخشاشين فاقتتلوا بها قتالاً شديداً، ثم انهزم أهل الكوفة ولحق بهم من بقي منهم سالماً للمختار حتى بلغ مقدارهم عشرة آلاف رجل وفيهم محمد بن الأشعث. فدخلوا على مصعب بن الزبير وكان على البصرة فتكلم عنهم محمد بن الأشعث فقال: أيها الأمير ما يمنعك من السير لمحاربة هذا. . . الذي قتل خيارنا وهدّم دورنا وفرّق جماعتنا وحمل أبناء العجم على رقابنا وأباح لهم أموالنا، سِرْ بنا إليه فإنّا جميعاً معك وكذلك مَنْ خلفنا في الكوفة من العرب، فهم أعوانك. فقبل مصعب شكاتهم وطمع في استرداد الكوفة، فكتب إلى المهلّب بن أبي صفرة وكان قد وجّهه لحرب الأزارقة يدعوه لحرب المختار، فأقبل بجيوشه حتى وافى البصرة، فوضع مصعب لأهل البصرة عطاءً وتهيّأ للمسير.

ثم رُفِع خبر المختار إلى محمد بن الحنفية وخاف من جهته الفتنة في الدين، فأراد قدوم العراق ليصير إليه الذين اعتقدوا إمامته وسمع المختار ذلك فخاف من قدومه العراق ذهاب رئاسته وولايته فقال لجنده: أنا على بيعة المهدي، ولكن للمهدي علامة وهو أن يُضْرَب بالسيف ضربةً، فإن لم يقطع السيف جلده فهو المهدي. وانتهى قوله هذا إلى ابن الحنفية، فتوقّع الشرّ وامتنع عن القدوم وأقام بمكّة.

ويروي كثير من المؤرخين أموراً غريبة، فأنهم قالوا عنه لما استتبّ له الأمر ادّعى لنفسه أنه حجّة الزمان. ويقول آخرون بل ادّعى النبوّة عند الخواص من أتباعه، وأنه ينزل عليه الوحي، وذكروا له من المعجزات أنه تنبّأ بنزول نار من السماء تحرق دار أسماء بن خارجة [1]. ولما اتّصل ذلك بأسماء قال: إنه سيحرق داري، وتركها فبعث المختار من أحرقها في الليل وأذاع أن ناراً من السماء نزلت فأحرقتها.

ولمّا فشت دعاويه في الكوفة ثار عليه وجوه العرب، فقاتلهم بعبيدهم ومواليهم، ووعد هؤلاء أن يعطيهم أموال ساداتهم. فقاتلوا معه حتى نصروه، وقد قتل وأسر منهم خلقاً كثيراً وكان من بينهم سُراقة بن مرداس البارقي. فقُدِّم إلى المختار، فخاف منه البارقي على نفسه، وأخذ يحتال للخلاص. فقال للذين أسروه: ما أنتم أسرتمونا ولا أنتم هزمتمونا، وإنما هزمنا الملائكة الذين رأيناهم على الخيل البلق فوق عسكركم. فأعجب المختار قوله هذا وأفرج عنه، فلحق بمصعب بن الزبير بالبصرة وأخذ يطعن في المختار، وكان نجمِه إذ ذاك في الأفول [2].

أما سبب الهزيمة الأخيرة التي أصابت المختار فإن مصعب لما وافاه المهلّب خرج إليه في سبعة آلاف رجل عدا من انضمّ إليه من سادات الكوفة، وحمل على المقدمة المهلّب بن أبي صفرة مع قومه من الأزد. فلما بلغ خبرهم المختار أخرج صاحبه أحمد بن شميط [3] إلى

(1) البغدادي، المصدر المذكور ص 34 ـ 35.
(2) نفس المصدر، ص 35.
(3) في المخطوط: «أحمد بن صليت»، والإصلاح من المصدر السابق، ص 36.

قتال في ثلاثة آلاف رجل من نخبة عسكره وأخبرهم بأن الظفر يكون لهم، وزعم أن الوحي قد نزل عليه بذلك. فالتقى الجيشان بالمدائن وانهزم أصحاب المختار وقُتِل أميرهم ابن شميط وأكثر قوّاد المختار، ورجع فلولهم إلى المختار وقالوا له: لِمَ تَعِدُنا بالنصر على عدوّنا؟ فقال: إن الله تعالى كان قد وعدني ذلك لكنه بدا له. واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (1). ومن ذلك الحين فشا القول في البداء على الله تعالـى.

والبداء يكون في الأخبار، وهو بمثابة النسخ في الأحكام، وله معانٍ: البداء في العلم وهو أن يظهر له خلاف ما علم. والبواء في الإرادة، وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم. والبداء في الأمر، وهو أن يأمر بشيء، ثم يأمر بشيء آخر بعده بخلاف ذلك (2).

أما ابن الأشتر فقد اعتزل المختار حينما بلغته دعاويه الطويلة العـريضـة واستيـلاؤه علـى بـلاد الجـزيـرة، وبسبـب ذلـك خـلا الجـوّ لمصعب بن الزبير، فتقدم بجيوشه من المدائن إلى الهذار من ناحية الكوفة. فتولّى المختار قتاله بنفسه غير أنه لم يستطع الثبات أمامه فوقعت الهزيمة في أصحابه فالتجأ بالفلول التي بقيت معه إلى دار الإمامة بالكوفة، فكانوا نحو أربعمائة فتحصّنوا بها وثبتوا لحصار مصعب ثلاثة أيام حتى فنى طعامهم ثم خرجوا في اليوم الرابع مستثقلين فقاتلوا حتى قُتِلوا جميعاً وكان المختار من جملتهم، وبمقتله انتهى أمر المختاريّة (3).

---

(1) سورة الرعد، الآية 39.

(2) «الملل والنحل» ص 148 ـ 149.

(3) «الفَرق بين الفِرق»، ص 37.

3 ـ الهاشميّة:

هم أتباع أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية، قالوا لما انتقل محمد بن الحنفية إلى رحمة الله انتقلت الإمامة إلى ابنه أبي هاشم وأنه أفضى إليه بأسرار العلوم وأطلعه على مناهج تطبيق الآفاق على الأنفس وتقدير التنزيل على التأويل وتصوير الظاهر على الباطن[1].

ومن قواعد هذا المذهب أن لكل ظاهر باطناً، ولكل شخص روحاً ولكل تنزيل تأويلاً. ولكل مسألة في هذا العالم حقيقة في عالم الآخرة، وأن الحِكَم والأسرار المنتشرة في الآفاق مجتمعة في الشخص الإنساني، وهو مُسمّى العلم اللدنّي الذي آثر به الإمام عليّ كرّم الله وجهه ابنه محمد بن الحنفيّة وهو أفضى به إلى ابنه أبي هاشم. وقالوا: إن كلّ من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقاً.

وبعد مهلك أبي هاشم بأرض الشراة منصرفاً من الشام افترقت شيعته إلى خمس فرق:

(1) فرقة قالوا إنه أوصى بالإمامة لمحمد بن علي بن عبد الله بن عباس وانجرّت الوصية في أولاده حتى صارت إلى العباس السفاح. وقالوا إن للعباسيين الحق في الخلافة لاتصال نسبهم بالرسول، فقد انتقل ﷺ إلى الرفيق الأعلى وعمّه العباس موجود وهو أولى من كل واحد بميراثه.

(2) وفرقة ثانية قالت إن الإمامة بعد موت أبي هاشم انتقلت إلى

---

(1) «الملل والنحل» ص 150 وما بعدها.

ابن أخيه الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية.

(3) وفرقة ثالثة قالت إن أبا هاشم أوصى إلى أخيه علي بن محمد وعليَّ أوصى إلى ابنه الحسن، فالإمامة عندهم في بني الحنفية لا تخرج إلى غيرهم.

(4) وفرقة راقعة قالت إن أبا هاشم أوصى بها إلى عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي وإن الإمامة خرجت من بني هاشم إلى عبدالله وتحوّلت من روح أبي هاشم إليه، ولم يكن الرجل على شيء من الدين والعلم. ولما اطلع القوم على باطنته أعرضوا عنه.

(5) والفرقة الخامسة هي عين الفرقة الرابعة، فإنها لما نبذت طاعة عبد الله بن عمرو قالت بإمامة عبد الله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب. وكان يقول بتناسخ الأوراح وانتقالها من شخص إلى شخص، وأن الثواب والعقاب يظهران في الأشخاص، إما أشخاص من بني آدم أو أشخاص الحيوانات، وأن روح الله تناسخت حتى وصلت إليه وحلّت فيه. ويقول عنه بعض المؤرخين [1] إنه ادّعى الألوهية والنبوّة معاً وأظهر علم الغيب. وقالوا أيضاً إن شيعته عبدته، وأنكروا القيامة لاعتقادهم أن التناسخ يكون في الدنيا والثواب والعقاب في الأشخاص ويتأوّلون قوله تعالى:

﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ﴾ [2].

على أن من أدرك كنه الإيمان وعرفه حقّ معرفته، ارتفع عنه الحرج

(1) الشهرستاني، المصدر المذكور ص 151.
(2) سورة المائدة، الآية 93.

في جميع ما يطعم ووصل إلى منتهى رُتَب الكمال.

ويقول مؤرّخو المذاهب الإسلامية إن هذا القول في الأصل ناشىء عن مذهب الخرميّة والمزدكية في العراق. وقد هلك عبدالله بخراسان، وافترقت طائفته من بعده. فمنهم من قال إنه حيّ لم يمت وسيرجع بعد ذلك، ومنهم من قال بل مات وتحوّلت روحه إلى إسحاق بن زيد بن الحارث الأنصاري مؤسس مذهب «الحارثية» وهم من مذاهب الإباحية الذين لا يحرّمون ما حرّم الله ويعيشون طلقاء من كل قيد، لا يقولون بتكليف.

4 ـ الرِّزاميّـة[1]:

هم أتباع رزام بن رزم القائل بسوق الإمامة من علي بن أبي طالب إلى ابنه محمد بن الحنفية ثم إلى ابنه أبي هاشم ثم منه إلى عليّ بن عبدالله بن عباس بالوصية. ثم ساقها أتباعها إلى محمد بن علي وقالوا إن محمداً أوصى بها إلى ابنه إبراهيم صاحب أبي مسلم الذي قال بإمامته. وساقوا الإمامة منه إلى أبي مسلم وقالوا له فيها حظّ وادّعوا حلول الروح الإلاهي فيه وعلّلوا ذلك بانتصاره على بني أمية حتى قتلوهم جميعاً، وهم قائلون بتناسخ الأرواح. وممّن اشتهر فيهم المقنّع الذي ادعّى لنفسه الألوهية وأظهر مخارقه للناس وتبعته مبيّضة ما وراء النهر، وهم شقّ من الخرامية كانوا يدينون بترك الفرائض. ويقولون إن الدين معرفة الإمام فقط. وفريق منهم قال إن الدين أمران: الأول معرفة الإمام والثاني أداء الأمانة. ومَن حصل له الأمران فقد وصل إلى حال الكمال وارتفع عنه التكليف.

---

(1) «**الملل والنحل**» ص 153.

ومن أصحاب الرزامية من ساق الإمامة من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، وصية منه لا من طريق آخر. وكان أبو مسلم الخراساني في مبدأ أمره على مذهب الكيسانية ثم صار إمامياً. فأنفذ إلى الإمام جعفر الصادق بن محمد: إني قد أظهرت الكلمة في خراسان وصرفت الناس عن موالاة بني أمية ودعوتهم إلى موالاة أهل البيت، فإن رغبت في الأمر فلم أزد عليك. فكتب إليه الصادق رضي الله عنه: «ما أنت من رجالي ولا الزمان زماني». فتركه أبو مسلم واستمرّ في موالاته لأبي العباس عبد الله بن محمد السفّاح، حتى استوثق له الأمر ومهّد له الخلافة.

الزيديّـة

هم أتباع مذهب زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم يسوقون الإمامة في أولاد علي وفاطمة الزهراء رضي الله عنهم، ويجوّزونها في حق كل فاطمي، زاهد، سخيّ، شجاع، عالم، ادّعى الإمامة، فيكون إماماً واجب الطاعة ولا فرق عندهم بين أن يكون من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين. ويجوّزون أيضاً خروج إمامَيْن في قطرين يستجمعان هذه الخصال ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة. أما مذهب الإمام زيد فمبني على العلم والنظر وله ميل خاص إلى تقليد واصل بن عطاء في الأصول، مع علمه برأي واصل بن عطاء في جدّه علي بن أبي طالب. وقد جرى على مذهبه في مسائل كثيرة عدا الإمامة وبسبب ذلك كان أصحابه كلهم معتزلة.

ومن مذهبه أيضاً القول بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل. وقد كان يرى علياً بن أبي طالب أفضل الصحابة جميعاً، إلا أن الصحابة عدلوا عنه وقلّدوا الخلافة لأبي بكر رضي الله عنه لمصلحة دينية رجحت لديهم وهي تسكين ثائرة الفتنة وإصلاح قلوب العامّة.

وقد رأيت في بعض كتبهم أن الحكمة في صرف الإمامة لأبي بكر مراعاة لحال العرب. فقد كان عهدهم قريباً من عصر النبوّة وسيف أمير المؤمنين عليّ لم يجفُّ عن دماء المشركين من قريش والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي العادة عندهم. فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد، وكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن ممّن عرفوه باللّين والتقدّم في السنّ والسبق في الإسلام والقرب من رسول الله ﷺ إلى أن قال: «ألا ترى أنه لما أراد أبو بكر في مرضه تقليد الأمر لعمر بن الخطاب رضي الله عنه زعق الناس وقالوا: لقد ولّيتَ علينا فَظّاً غليظاً. فما كانوا يرضون بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب لشدّته وصلابته وغلظته في الدين وفظاظته على الأعداء حتى سكّنهم أبو بكر بقوله: «لو سألني ربّي لقلت: ولّيتُ عليهم خيرهم لهم». وكذلك يجوز أن يكون المفضول إماماً والأفضل قائم فيُرجع إليه في الأحكام ويُحكَم بحكمه في القضايا» (1).

وقد بايع الإمام زيد خمسة عشر ألف رجل من أهل الكوفة وخرج بهم على والي العراق يوسف بن عمر الثقفي زمن هشام بن عبد الملك.

---

(1) «الملل والنحل» ص 155.

فلما استعر بينهم القتال بلغ الشيعة رأيه في الإمامة فقالوا له: نحن لا ننصرك على أعدائك إلا بعد أن تخبرنا برأيك في أبي بكر وعمر اللذين ظلما جدّك عليّاً بن أبي طالب. فقال زيد: لا أقول فيهما إلاّ خيراً وما سَمعت أبي يقول فيهما إلاّ خيراً وما خرجت على بني أميّة إلاّ لأنهم قتلوا جدّي الحسين وأغاروا على المدينة يوم الحرّة ثم رموا بيت الله بالمنجنيق. ففارقوه عند ذلك.

ثم ثبت معه نصر بن خزيمة ومعاوية بن إسحاق بن يزيد بن حارثة في مقدار مائتي رجل وقاتلوا جند يوسف بن عمر الثقفي حتى قُتِلوا عن آخرهم وقُتِل زيد معهم فقبره مَنْ بقي من أصحابه، ثم نُبِش قبره وصُلِب وأُحرِق بعد ذلك، وفرّ ابنه يحيى إلى خراسان.

وقد جرت بينه وبين أخيه محمد الباقر مناظرة لا من جهة الإمامة بل من حيث تلمذته لواصل بن عطاء الغزال واقتباسه العلم عنه، وهو يجوّز الخطأ على جدّه في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين ومن حيث يتكلم في القدر على غير ما ذهب إليه أهل البيت، ومن حيث اشتراط الخروج للإمامة. وقد قال له يوماً: يظهر من أقوالك أنك تنكر إمامة والدك، فإنه لم يخرج قطّ ولا تعرّض للخروج. فسكت عنه الإمام زيد ولم يجبه. ولم ينفكّ عن الدعوة رضي الله عنه حتى قُتِل وصُلِب بكناسة الكوفة، فقام بالإمامة بعده ابنه يحيى ومضى إلى خراسان فاجتمعت عليه جموع كثيرة من الشيعة، ولما علم أنه سيُقتَل كما قُتِل أبوه فوّض الأمر بعده إلى الإمامَيْن محمد وإبراهيم. أما سبب موته فأنه لما بلغ نصر بن سيّار والي خراسان قيامه بعث إليه رئيس شرطته سلم بن أحوز المازني في ثلاثة آلاف رجل فالتقوا به في الجوزجان فقاتلوه حتى قُتِل، ومشهده معروف هناك. ثم انتقل الأمر بمقتله إلى الإمامَيْن محمد وإبراهيم، فقُتِل

الأول بالمدينة المنوّرة والثاني بالبصرة، أمر بقتلهما المنصور العباسي.

وبعد مقتلهما اختلّ أمر الزيدية ولم تنتظم دعوتهم حتى ظهر ناصر الأطروش في خراسان. فطُلِب ليُقتَل فاختفى في أرض الديلم وأهل هذا البلد لم يسلموا بعد، فدعاهم إلى الإسلام على مذهب الإمام زيد فدانوا له ونشأوا عليه وخرج من بينهم أيمّة تولّوا أمرهم، ثم خالفوا بني أعمامهم من الجعفرية في مسائل الأصول ثم جنحوا بعد ذلك إلى إنكار إمامة المفضول مع وجود الفاضل وأجازوا الطعن في الصحابة بلا فرق ثم افترقوا إلى ثلاث فرق: جاروديّة وسليمانية وصالحيّة ويسمّونهم أيضاً بتريّة [1].

1 ـ الجاروديّــة:

هم أصحاب أبي الجارود زياد بن المنذر العبدي، وقد سمّاه الإمام محمد بن علي الباقر «السرحوب». وذُكِر أن «السرحوب» هو شيطان أعمى يسكن البحر. وعماد هذا المذهب القول بأن النبي ﷺ نصّ على إمامة عليّ بالوصف دون الاسم، ولكن الناس قصّروا حيث لم يتعرّفوا الوصف ولم يطلبوا الموصوف، فنصّبوا أبا بكر باختيارهم فكفروا بذلك. وقد خالف أصحاب أبا جارود في هذا القول مذهب إمامهم زيد بن علي، فإنه لم يعتقد هذا الاعتقاد. واختلفوا فيما بينهم في التوقّف والسوق. فبعضهم ساق الإمامة من علي إلى الحسن ثم إلى الحسين ثم إلى علي بن الحسين زين العابدين، ثم إلى زيد بن علي، ثم إلى الإمام محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين. فرُفع أمره إلى المنصور، فأمر بحبسه إلى أن مات.

(1) نفس المصدر، ص 156 ـ 157.

وقد حكى الشهرستاني[1] أن الإمام أبا حنيفة كان على مذهبه وشيعته. واختلف القائلون بإمامة محمد بن عبدالله الإمام، فمنهم من قال: هو حيّ لم يُقتَل وسيخرج فيملأ الأرض عدلاً، ومنهم من أقرّ بموته وساق الإمامة إلى محمد بن القاسم بن علي بن الحسين الذي أُسِر في أيّام المعتصم وحُمِلَ إليه فحبسه في داره حتى مات. ومنهم من قال بإمامة يحيى بن عمران بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي صاحب الكوفة وأنه خرج ودعا الناس فاجتمع إليه خلق كثير، وقد قُتِل في أيام المستعين.

واختلف أصحاب أبي الجارود في الأحكام والسِّيَر. فزعم بعضهم أن علم ولد الحسن والحسين فطري كعلم النبيّ، فيحصل لهم العلم قبل التعلّم فطرة وضرورة. وقال بعضهم إن العلم مشترك فيهم وفي غيرهم، وجائز أن يؤخذ عنهم وعن غيرهم بل حتى عن العامّة.

2 ـ السليمانيّـة[2]:

ويُعرَفون أيضاً بالجريرية، وهم أتباع سليمان بن جرير الزيدي القائل بأن الإمامة شورى بين الناس تنعقد ببيعة رجلَيْن من خيار المسلمين. وقد أجاز أيضاً إمامة المفضول مع وجود الأفضل، وأثبت أن إمامة أبي بكر وعمر حقاً وقعت باختيار الأمة، وهو مع ذلك يقول إن الأمة أخطأت في البيعة لهما مع وجود علي، خطأً اجتهادياً لا يوجب الفسق والتكفير. وطعن في عثمان بالأحداث التي أحدثها وكفّره بها أيضاً، كما كفر عائشة وطلحة والزبير لإقدامهم على قتال عليّ.

---

(1) «الملل والنحل» ص 158.
(2) نفس المصدر، ص 160.

وأنكر على الرافضة القول بالبداء والتقيّة، فقال: قالوا بالبداء حتى إذا أظهروا القول بأنهم سيكونون لهم قوّة وشوكة وظهور، ثم لا يكون لهم ذلك، قالوا: بدا الله في ذلك.

وقال في التقيّة: يقولون كلما أرادوا تكلّموا به، فإذا قيل لهم في ذلك إنه ليس بحقّ، وظهر لهم البطلان، قالوا: إنما قلناه تقيّة، وفعلناه تقيّة.

وتابعه في القول بإمامة المفضول مع وجود الأفضل فريق من المعتزلة منهم جعفر بن حرب وجعفر بن مبشّر، ومن أصحاب الحديث كثير النوى ورأى هؤلاء أن الإمامة من مصالح الدين ليس يُحتاج إليها لمعرفة الله تعالى وتوحيده. فإن ذلك حاصل بالعقل وإنما يُحتاج إليها لإقامة الحدود والقضاء بين الناس وولاية اليتامى والأيامى وحفظ البيضة الإسلامية وإعلاء الكلمة ونصب القتال. ومتى يكون للمسلمين جماعة ولا يكون الأمر فوضى بين العامة. وهو لا يشترط في الإمام أن يكون أفضل الأمة، وأقدمهم عهداً، وأسداهم رأياً وحكمة. إذ الحاجة تكفي لقيام المفضول مع وجود الفاضل والأفضل.

3 ـ الصالحية والبترية[1]:

هم أصحاب الحسن بن صالح بن حي[2] وأصحاب كثير النوى الأبتر، وهما متّفقان في الرأي ويذهبان في الإمامة مذهب السليمانية، غير أنهما توقّفا في أمر عثمان. فقالوا إذا سمعنا الأخبار الواردة في حقه

---

(1) المصدر المذكور، ص 161.

(2) توفي سنة 169 هـ/ 785 م، وإليه تُنسَب الصالحيّة من الزيديّة وهي أقرب فرق الشيعة من السنّة.

وكونه من العشرة المبشّرين بالجنة، قلنا يجب أن يُحكَم بصحة إسلامه وإيمانه وكونه من أهل الجنة. وإذا رأينا الأحداث التي أحدثها من استهتاره بتربية بني أمية وبني مروان، واستبداده في أمور لم توافق سير الصحابة؛ قلنا يجب أن يُحكَم بتكفيره فتحيّرنا في أمره وتوقفنا في حاله وأوكلنا أمره إلى أحكم الحاكمين.

ويقولون في عليّ هو أفضل الناس على الإطلاق بعد رسول الله ﷺ وأولاهم بالإمامة، لكنه سلّم لهم فيها راضياً وفوّض إليهم طائعاً وترك حقّه راغباً فنحن راضون بما رضي مسلّمون لما سلّم لا يحلّ لنا غير ذلك.

ومن رأيهما أن كل من شهر سيفاً من أولاد الحسن والحسين وكان عالماً زاهداً شجاعاً فهو الإمام، ويشترط بعض أتباع المذهب صباحة الوجه. وإذا وُجِد إمامان توفّرت فيهما هذه الشروط وشهرا سيفهما، فيرجح الأفضل والأزهد، وإن تساويا تقابلا فينقلب الأمر عليهما ويعود الطلب جذعاً ويعود الإمام مأموماً والأمير مأموراً. وإن كانا في قطرين انفرد كل واحد منهما في قطره، ويكون واجب الطاعة في قومه. ولو أفتى أحدهما بخلاف ما يفتي الآخر كان كل منهما مصيباً وإن أفتى باستحلال دم الآخر.

الإماميّـة (1)

هم فرق من الشيعة خالفوا الكيسانية والزيدية والغلاة، وهم قائلون بإمامة علي كرّم الله وجهه بعد النبي ﷺ نصّاً ظاهراً ويقيناً صادقاً من غير

(1) «الملل والنحل» ص 162 ـ 163.

تعريض ولا وصف، بل تحقيقاً وإشارة إليه بعينه، ويستدلّون على صحة ذلك بأنه ليس من الدين والإسلام أمرٌ أهمّ من تعيين الإمام وهو الركن من الإسلام. فكيف يمكن التسليم بأن النبي ﷺ يفارق الدنيا دون أن يقرّ أمر الإمامة، وقد بعثه الله لرفع الخلاف وتقرير الوفاق، فلا يجوز والحالة هذه أن يفارق الأمة ويترك المسلمين هملاً يرى كل واحد منهم رأياً، ويسلك كل واحد منهم طريقاً لا يوافقه فيه غيره. بل يجب أن يعيّن شخصاً يوثق به ويعوّل عليه، وقد عيّن لذلك عليّاً رضي الله عنه في مواضع تعريضاً، وفي مواضع تصريحاً.

دلائل التعريض:

ثبت أن رسول الله ﷺ أرسل أبا بكر لقراءة سورة براءة على الناس في المشهد. ثم بعث بعده علياً ليكون هو القارىء عليهم والمبلّغ عنه إليهم. وقال ﷺ في ذلك: «نزل عليّ جبريل عليه السلام فقال: يبلّغه رجل منك»، أو قال: من قومك، وهو يدلّ على تقديمه عليّاً عليه.. وقد كان عليه الصلاة والسلام يؤمّر في البعوث على أبي بكر وعمر وغيرهما من الصحابة. فقد ثبت أنه أمّر عليهما عمرو بن العاص في بعث، وأسامة بن زيد في بعث، ولم يثبت أنه أمّر أحداً على عليّ قطّ.

دلائل التصريح:

ومن دلائل التصريح ما جرى في نأناة[1] الإسلام حين قال النبي ﷺ: «مَن يبايعني على ماله؟» فبايعته جماعة. ثم قال: «من الذي يبايعني على روحه وهو وصيّ ووليّ هذا الأمر من بعدي؟»، فلم يبايعه أحدٌ حتى مدّ أمير المؤمنين عليّ كرّم الله وجهه فبايعه على روحه ووفّى

(1) نأناة الإسلام: نشأة الإسلام حين كان ضعيفاً.

بذلك، حتى كانت قريش تعيّر أبا طالب أنه أمرّ عليك ابنك.

وقد جرى مثل ذلك في كمال الإسلام وانتظام الحال حين نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[1]. فلما وصل غدير خَمّ أمر بالدوحات فَقُمِمْنَ (أُزِلْنَ)، ونادوا: الصلاة جماعة ثم قال ﷺ وهو على الرحال: «مَن كنتُ مولاه فعليّ مولاه، اللهمّ وَالِ مَن وَالاه، وعَادِ مَن عاداه، وٱنْصُرْ من نصره، وٱخذل من خذله، وأدِرْ الحقّ معه حيث دَارَ، ألا هل بلّغتُ (ثلاثاً)».

وقالت الإمامية: إن الصحابة فهموا من التولية ما فهمناه. حتى قال عمر حين استقبل عليّاً: طوبى لك يا عليّ! أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة.

وصحّ عندهم أيضاً قول النبي ﷺ: «أقضاكم عليّ» فجعلوه نصّاً في الإمامة وقالوا في ذلك لا معنى للإمامة إذا لم يكن قاضيها أقضى القضاة في كلّ حادثة والحاكم على المتنازعين في كلّ واقعة وبهذا المعنى فسّروا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[2]. قالوا: فأُولُو الأمر مَنْ إليه القضاء والحكم. وحتى في مسألة الخلافة، لما تنازع فيها المهاجرون والأنصار، كان القاضي في ذلك هو أمير المؤمنين عليّ دون غيره. فأن النبي ﷺ كما حكم لكلّ واحد من الصحابة بأخصّ وصف له، قال: «أفرضكم زيد، وأقرؤكم أبيّ، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ»، وكذلك حكم لعليّ بأخصّ وصف له،

---

(1) سورة المائدة، الآية 67.

(2) سورة النساء، الآية 59.

وهو قوله: «أقضاكم عليّ» والقضاء يستدعي كلّ علم، وليس كلّ علم يستدعي القضاء.

اختلاف الإماميّة:

لم تتّفق فرق الإمامية على تعيين الأيمّة بعد الحسن والحسين وعليّ بن الحسين على رأي واحد بل إن اختلافاتهم في ذلك أكثر من اختلافات الفرق كلّها.

وهم متفقون في الإمامة وسوقها إلى جعفر بن محمد الصادق ومختلفون في المنصوص عليه بعده من أولاده، إذ كان له خمسة أولاد، وقيل ستة: محمد وإسحاق وعبدالله وموسى وإسماعيل وعلي، ومن ادّعى منهم النص والتعيين: محمد وعبدالله وموسى وإسماعيل. ثم منهم من مات ولم يعقب، ومنهم من مات وأعقب. ومنهم من قال بالتوقّف والانتظار والرجعة. ومنهم من قال بالسوق والتعدية.

وقد كانوا ـ كما قال الإمام الشهرستاني [1] ـ على مذهب أئمتهم في الأصول، ثم لما اختلفت الروايات عن أئمّتهم وتمادى الزمان، اختارت كل فرقة منهم طريقة وأصولاً وتعدّدت طوائفهم فصار بعضها معتزلة (إمّا وعيديّة أو تفضيليّة)، وبعضها إخبارية (إما مشبّهة وإما سلفيّة). وهكذا تشّعبت آراؤهم بالفلسفة كما تشّعبت في المسائل الاجتماعية ومناحي الإمامة وسنتكلم عنهم فرقة فرقة.

1 ـ الكامليّة [2]:

هم أصحاب رجل من الشيعة كان يُعرَف بأبي كامل، وقد كفّر

---

(1) «الملل والنحل» ص 165.

(2) نفس المصدر، ص 174.

الصحابة بتركهم بيعة علي. وكفّر علياً بتركه قتالهم وقال في ذلك: إنه يلزمه قتالهم كما لزمه قتال أصحاب صفّين.

2 ـ المحمّديّــة[1]:

هؤلاء أتباع محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب وكانوا ينتظرون ظهوره ولا يصدّقون بقتله ولا بموته ويزعمون أنه مختفٍ في جبل حاجر من ناحية نجد إلى أن يُؤمَر بالخروج. وكان المغيرة بن سعيد العجلي يقول لأصحابه: إن المهدي المنتظر محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي، ويستدلّ على ذلك بأن اسمه محمد كاسم رسول الله ﷺ واسم أبيه كاسم أبي النبي ﷺ. ويروى عن الرسول ﷺ قوله في المهدي المنتظر إن اسمه يوافق اسمي واسم أبيه اسم أبي. فلمّا أظهر محمد بن عبدالله دعوته بالمدينة واستولى على مكة والمدينة واستولى أخوه إبراهيم على البصرة وأخوهما الثالث إدريس الملقّب بالأكبر على بعض بلاد المغرب، وكان ذلك في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور، بعث هذا الأخير لحرب محمد بن عبدالله بعيسى بن موسى في جيش كثيف وقاتلوا محمداً بالمدينة حتى قتلوه. ثم بعث بعيسى بن موسى أيضاً مع جنده لحرب إبراهيم بن عبدالله فتلقّاه بباب حمرين على ستة عشر فرسخاً من الكوفة وقاتل حتى قُتِل. وأنفذ أبو جعفر طبيباً إلى المغرب فاتّصل بإدريس الأكبر ثم سمّه فقتله. ومات أيضاً عبدالله والد الثلاثة في سجن المنصور ودُفن في القادسيّة. ولما قُتِل محمد بن عبدالله اختلفت فيه **المُغيريّة** على فرقتين: فرقة أقرّت بقتله وتبرّأت من المغيرة بن سعيد العجلي وقالوا إنه كذب في دعواه أن محمداً بن عبدالله هو المهدي المنتظر الذي سيملك الأرض وقد قُتِل ولم

---

(1) «الفَرْق بين الفِرَق»، ص 42 ـ 43 ـ 44.

يملك الأرض، وفرقة ثبتت على موالاة المغيرة وقالت إنه صدق في قوله وإن محمداً بن عبدالله لم يُقتَل وإنما غاب عن عيون الناس وهو في جبل حاجر من ناحية نجد مقيم هناك إلى أن يُؤمَر بالخروج فيخرج ويملك الأرض وتُعقَد له البيعة بين الركن والمقام ويحيا له من الأموات سبعة عشر رجلاً يُعطى كل منهم حرفاً من حروف الاسم الأعظم فيهزمون الجيوش. وزعموا أن الذي قتله جند عيسى بن موسى لم يكن محمد بن عبد الله بن الحسن بل كان شيطاناً تصوّر للناس في صورة محمد بن عبدالله. وممّن ذهب هذا المذهب جابر بن يزيد الجعفي، فكان يقول برجعة الأموات إلى الدنيا قبل القيامة.

3 ـ الباقريّـــة [1]:

طائفة ساقت الإمامة من علي رضي الله عنه في أولاده إلى محمد بن علي زين العابدين المعروف بالباقر [2]، وقالوا إن عليّاً نصّ على إمامة ابنه الحسن، ونصّ الحسن على إمامة أخيه الحسين، ونصّ الحسين على إمامة ابنه عليّ زين العابدين، ونصّ زين العابدين على إمامة محمد بن علي المعروف بالباقر، وقالوا عنه: هو المهدي المنتظر بما يردّدونه في ذلك من الأحاديث. فقد رووا عن جابر بن عبدالله الأنصاري أنه قال: قال رسول الله ﷺ إنّك تلقاه فاقرأه مني السلام. وكان جابراً آخر من مات في المدينة من الصحابة، وقد عمي في آخر عمره وكان يمشي في المدينة ويقول: «يا باقر يا باقر متى ألقاك».

ثم اختلفت الطائفة من بعده، فمنهم من توقّف على الباقر وقال برجعته، ومنهم من ساق الإمامة إلى ابنة أبي عبدالله جعفر بن محمد الصادق.

---

(1) *«الملل والنحل»، ص 165 و «الفَرْق بين الفِرق»، ص 45 وما بعدها.*

(2) توفي الباقر سنة 114 هـ/ 732 م.

4 ـ الجعفريّــة:

أجمع المسلمون في زمن الإمام جعفر الصادق على أنه أورع وأروع إمام في عصره، وأنه كان على جانب عظيم من التقوى والعلم والفضل والصلاح. وقد أقام بالمدينة مدّة لإفادة الشيعة الموالين له من حكمته وأسراره، ثم انتقل إلى العراق وأقام به مدة ما تعرّض فيها للإمامة ولا نازع أحداً في الخلافة. وعلّل الشهرستاني ذلك بزهده وانقطاعه عن الدنيا حتى قال عنه: «ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شطّ، ومن تعالى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حطّ، ومن أنس بالله توحّش عن الناس، ومن استأنس بغير الله نهبه الوسواس»[1].

وقد تبرّأ رضي الله عنه عمّا كان ينسب إليه بعض الغلاة من مزاعم وردّها عليهم. وكان من أشدّ المنكرين على القائلين بالرجعة والتناسخ والحلول والاتحاد والتشبيه، وكان مذهبه هو المعوّل عليه عند هُدَاة آل البيت. والمؤرّخون مجمعون على أن كثيراً من المسائل التي نُسِبت إلى مذهبه ليست منه في شيء، وإنما بعض المغالين النازعين إلى الخلاف قالوا بآراء أسندوها إليه مثل القول بالقدر. ومن يطالع أقواله في هذا الموضوع يعرف درجته في العلم والحكمة. ولنذكر منها على سبيل المثال رأيه في **الإرادة**. قال:

«إن الله تعالى أراد بنا شيئاً وأراد منّا شيئاً. فمما أراده بنا طواه عنّا، وما أراده منّا أظهره لنا. فما بالنا نشتغل بما أراده بنا عمّا أراده منّا؟»[2].

وكان يقول في دعائه: «اللّهمّ لكل الحمد إن أطعتك، ولك الحجّة

(1) «**الملل والنحل**»، ص 166.

(2) المصدر المذكور.

إن عصيتك. لا صنع لي ولا لغيري في إحسان، ولا حجّة لي ولا لغيري في إساءة».

أما قواعد مذهبه في الأصول والفروع فمعروفة شائعة وهي لا تختلف عن طرائق السلف. أما الخلاف فلم يظهر إلاّ بعد عصر الجدال وميل الناس إلى المناقشات، وقد تشعّبت من الجعفرية عدّة مذاهب منها:

أ ـ الناووسيّة [1]:

وهو مذهب ينسب إلى رجل من مقلّدة الإمام جعفر اسمه ناووس، وقيل نسبته إلى قرية ناووسا. وأصحاب هذا المذهب يذكرون أن الإمام جعفر الصادق حيّ بعد، ولن يموت حتى يظهر فيظهر أمره. وهو القائم المهدي. ويروون عنه أنه قال: لو رأيتم رأسي يُدَهْدَه عليكم (يدحرج) من الجبل فلا تصدّقوا، فإني صاحب السيف.

وحكى الزوزني أن الناووسيّة قالوا: إن عليّاً باقٍ وستنشقّ الأرض عنه يوم القيامة فيملأ الأرض عدلاً.

ب ـ الأفطحيــة [2]:

نسبة إلى عبدالله الأفطح وهو أسنّ أولاد الإمام جعفر الصادق وشقيق إسماعيل، وأمّهما فاطمة بنت الحسين بن الحسن بن علي. ويروي أصحابه عن جعفر الصادق أنه كان يقول: الإمامة تكون في أكبر أولاد الإمام. وقال: الإمام من يجلس مجلسي، وهو الذي جلس مجلسه، والإمام لا يغسله ولا يصلّي عليه ولا يأخذ خاتمه ولا يواريه إلاّ

(1) نفس المصدر، ص 166.
(2) المصدر السابق، ص 167.

الإمام، وهو الذي تولّى ذلك كله. وقالوا إن الصادق دفع وديعة إلى بعض أصحابه وأمره أن يدفعها إلى من يطلبها منه وأن يتّخذه إماماً. وما طلبه منه أحد إلاّ عبدالله، ومع ذلك لم يعش بعد أبيه إلاّ سبعين يوماً ومات ولم يخلف ذكراً.

ج ـ الشُّمَيْطيّة [1]:

وهم أتباع يحيى بن أبي شميط، يقولون إن جعفر قال: إن صاحبكم اسمه اسم نبيّكم، وقد قال له الباقر: إن وُلِد لك فسمّيته باسمي فهو الإمام. ولذلك يعتقدون أن الإمامة انتقلت من الإمام جعفر الصادق إلى ابنه محمد.

د ـ الموسويّة [2]:

لما رأت الإمامية تفرّق أمر الشيعة بعد أولاد الصادق، فمن ميّت في حال حياة أبيه ولم يعقب، ومن مختلف في موته، ومن قائم بعد موته مدة يسيرة، ومن ميت غير معقب، ولم يبق من أولاد الصادق إلاّ موسى الكاظم [3]، وهو الذي تولّى الأمر بنظر كبار زعماء الإماميئ في هذه المسألة ومنهم المفضّل بن عمر وزُرارة بن أَعْيَن وعمار الساباطي، أرجعوا الأمر إليه واتّفقوا على إمامته وسُمّوا يومئذ الموسويّة. وهم يثبتون هذه البيعة بنصوص يردّدونها عن الصادق، منها أنه قال لبعض أصحابه: عدّ الأيام، فعدّها من الأحد حتى بلغ السبت. فقال: جعفر سبت السبوت، وشمس الدهور، ونور الشهور، من لا يلهو ولا يلعب، وهو سابعكم قائمكم هذا، وأشار إلى موسى الكاظم. وقال فيه أيضاً:

---

(1) نفس المصدر.

(2) المصدر المذكور، ص 168.

(3) توفي موسى الكاظم سنة 173 هـ/ 789 م.

إنه شبيه بعيسى عليه السلام، ثم إن موسى خرج في المدينة وأظهر الإمامة. ولما بلغ الرشيد خبره حمله هارون الرشيد من المدينة فحبسه عند عيسى بن جعفر، ثم أشخصه إلى بغداد فحبسه عند السندي بن شائك، وقيل إن يحيى بن خالد بن برمك سمّه في رطب فقتله في محبسه ثم أُخْرِج ودُفِن في مقابر قريش. واختلف بعد ذلك الشيعة في أمره، فمنهم من توقّف في موته وهم **الممطوريّة**، سمّاهم بذلك علي بن إسماعيل فقال: ما أنتم إلاّ كلاب **ممطورة**. فقالوا: لا ندري أمات أم لم يمت، وأنه هو المهدي المنتظر، وأنه دخل دار الرشيد ولم يخرج منها. وقالوا: نحن علمنا إمامته بيقين، وأما موته فمشكوك فيه ولا نحكم فيه إلاّ بيقين.

ومنهم من قطع بموته ويقال لهم **القطعيّة**، ومنهم من توقف عليه وقال: إنه لم يمت، وسيخرج بعد الغيبة ويقال لهم **الواقفة** [1].

هـ ـ الإثنا عشريّة [2]:

إن الذين قطعوا بموت موسى الكاظم بن جعفر الصادق وسُمّوا قطعيّة، ساقوا الإمامة بعده في أولاده، فقالوا: الإمام بعد موسى الكاظم: ولد علي الرضا، ومشهده بطوس، ثم بعده: محمد التقيّ الجواد وهو في مقابر قريش ببغدادا، ثم بعده علي بن محمد التقيّ، ومشهده بقمّ، وبعده الحسن العسكري الزكيّ، وبعده ابنه محمد القائم المنتظر المختفي في سُرّ مَنْ رأى، وهو الثاني عشر، وعليه جمهور الإمامية إلى هذا اليوم.

---

(1) «الملل والنحل»، ص 169.
(2) نفس المصدر.

غير أن هناك خلافات حدثت في حال غير واحد من هؤلاء الاثني عشر ومنازعات جرت بينهم وبين إخوتهم وبني أعمامهم على الإمامة لم نرد التعرّض لها خشية التطويل. ومن شاء الوقوف عليها فليرجع إلى المطولات، فإنه يجد فيها ما يبرد الغليل ويشفي العليل.

الفصل الرابع

المعتـزلـة

1 ـ القـدريّـة [1]

قال في لسان العرب: هم قوم يُنسَبُون إلى التكذيب بما قدّر الله من الأشياء ويثبتون القدر لأنفسهم، وأوّل من قال به معبد الجهني [2] ثم تبعه غيلان الدمشقي [3] ويونس الأسواري والجعد بن درهم. ظهر هذا القول في آخر أيّام الصحابة وأنكره طائفة من أيمّتهم كعبد الله بن عمر وجابر بن عبدالله وأبي هريرة وعبد الله بن العبّاس وأنس بن مالك وعقبة بن عامر. ونسج على منوال القدرية واصل بن عطاء الغزّال [4] تلميذ الحسن البصري [5]. من أيمّة التابعين ثم تخرّج على مذهبه عمرو بن عبيد [6] وزاد عليه في مسائل المذهب. واعتزل واصل أستاذه الحسن البصري لمّا مال إلى القول بالمنزلة بين المنزلتين. وتبع جهم بن صفوان في أيّام مروان بن محمد في هذا المذهب وأظهر مذهبه بترمذ ثم قتله ابن أحوز

(1) «الملل والنحل»، ص 43 وما بعدها. و «الفرق بين الفرق» ص 93 وما بعدها.

(2) توفي معبد الجهني سنة (80 هـ/ 699 م).

(3) غيلان الدمشقي بالغ في القول بنفي القدر حتى هم عمر بن عبد العزيز بقتله لولا أن تراجع عن آرائه ثم عاد إليها في عهد هشام بن عبد الملك.

(4) هو مؤسس فرقة المعتزلة ورئيسها الأول. توفي سنة (131 هـ/ 748 م).

(5) توفي الحسن البصري سنة (110 هـ/ 728 م).

(6) توفي عمرو بن عبيد سنة (144 هـ/ 761 م).

عامل مرو في أيام نصر بن سيّار والي خراسان. ولما عُرِّبت كتب الفلسفة صدر الدولة العباسية انكبّ عليها شيوخ المعتزلة فخلطوا مناهجها بالعقائد وجعلوها فنّاً سمّوه «**علم الكلام**» ووجه تسميته مرادفة الكلام للمنطق.

ثم ظهر أبو الهذيل العلاّف شيخ المعتزلة الأكبر، وذهب مذهب الفلاسفة في إنكار تعدّد الصفات للباري جل وعلا وقال عنها هي عين الذات. وتكلّم في الإرادة وأفعال العباد وقال بالقدر وبحث في الآجال والأرزاق وواطأه على أقواله هشام بن الحكم وأبو يعقوب الشحّام (ت 267 هـ/ 880 م). وفي أيّام المعتصم ظاهر إبراهيم بن سيار[1] النظّام وكان واسع النظر في تقرير آراء الفلاسفة ومن أصحابه محمد بن شديد وموسى بن عمران والفضل الحدثي والأسواري[2] الذي تقدّم وأبو جعفر الإسكافي[3] وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب.

ثم ظهر بشر بن المعتمر وكان يميل إلى تقرير مذاهب الطبيعيين من الفلاسفة ويجوّز وقوع الظلم من الله تعالى. وتتلمذ له أبو موسى المردا راهب المعتزلة. وهذا ذهب إلى القول بإبطال إعجاز القرآن من جهة الفصاحة والبلاغة. ومن العلماء الذين تغالوا في مذهب القدر هشام بن عمرو والفوطي والأصمّ، وكان الأخيران يقولان: يستحيل على الله علم الأشياء قبل وقوعها وكون المعدوم شيئاً.

ومن المعتزلة أبو الحسن الخيّاط[4] وأحمد بن علي اللذان تخرّجا

---

(1) في الأصل «بن سبأ» والإصلاح من «الملل والنحل» ص 53 و «الفرق بين الفرق» ص 113. وتوفي النظام سنة (231 هـ/ 845 م).
(2) توفي الأسواري سنة (240 هـ/ 854 م).
(3) توفي الإسكافي سنة 240 هـ أيضا.
(4) مؤلف كتاب *«الانتصار والرد على بن الراوندي» دافع فيه عن المعتزلة توفي سنة=*

على عيسى الصوفي وكذلك أبو مخالد والكعبي[1]، قرأ هذا الأخير على أبي الحسن الخياط ومهر في مذهبه.

وهناك طائفة أخرى من فلاسفة المعتزلة خالفوا من تقدّمهم في بعض المسائل منهم معمّر بن عبّاد السلمي[2] وثمامة بن أشرس[3] وعمرو بن بحر الجاحظ، وكانوا متقاربين في الرأي والاعتقاد، وكذلك أبو على الجبّائي وابنه أبو هاشم[4] والقاضي عبد الجبّار وأبو الحسين البصري، جروا على منوالهم في القول بخلق الأفعال وامتازوا عنهم ببعض الآراء.

ونبغ في آخر عهد الفلسفة الكلامية جماعة من أصحاب الآراء المعتدلة منهم ضرار بن عمرو وحفص القرد والحسين النجّار، وهؤلاء خالفوا شيوخ المعتزلة في مسائل كثيرة.

الأصول التي تجمع مذاهب القدريّة أو أهل العدل

الأصل الأول: العدل ويعرّفونه بما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة.

الأصل الثاني: الوعد والوعيد، يقولون لا كلام في الأول إنما

= (300 هـ/ 912 م).

(1) توفي الكعبي سنة (319 هـ/ 931 م).

(2) توفي معمر سنة (220 هـ/ 835 م).

(3) توفي تمامة سنة (213 هـ/ 828 م).

(4) توفي الجبائي سنة (295 هـ/ 907 م) وابنه أبو هاشم سنة (331 هـ/ 942 م).

هناك أمر ونهي ووعد ووعيد بكلام محدث، فمن نجا فبفعله استحقّ الثواب ومن خسر فبفعله استحقّ العقاب.

الأصل الثالث: المعارف كلها معقولة بذاتها وهي واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع.

الأصل الرابع: يقولون بالحسن والقبح العقليّين.

الأصل الخامس: إنكار تعدّد الصفات. يقولون إن الله تعالى قديم بذاته والقدم وصف ذاتي له وأنكروا بقية الصفات وقالوا كلامه محدث مخلوق وهو عرض يفنى. واتّفقوا على نفي التشبيه عنه من كل وجه جهة ومكاناً وصورة وجسماً وتحيّزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيّراً وتأثّراً. وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة الواردة في ذلك ونفوا عنه الرؤيا وسمّوا هذه الأصول توحيداً. ومن الأصول المتعلّقة بأمر الإنسان.

الأصل السادس: اتّفقوا على أن العبد خالق لأفعاله خيرها وشرّها يستحقّ على ما يفعله ثواباً وعقاباً. والله تعالى منزّه عن أن يضاف إليه شرّ وظلم أو فعل فيه كفر أو معصية لأنه لو خلق الظلم لكان ظالماً كما لو خلق العدل لكان عادلاً.

الأصل السابع: واتّفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد وسمّوا ذلك عدلاً.

الأصل الثامن: واتفقوا على أن المؤمن إذا أطاع استحق الثواب والعوض والتفضّل من وراء الثواب.

الأصل التاسع: والعاصي إذا لم يَتُبْ عن كبيرة استحقّ الخلود في العذاب وسمّوا ذلك وعداً ووعيداً.

الأصل العاشر: واتّفقوا على وجوب معرفة الحسن والقبح بالعقل والأخذ بالحسن واجتناب القبح واجب. وورود التكاليف بواسطة الرسل ألطاف من الباري جلّ وعلا امتحاناً واختباراً.

2 ـ الواصليّــة [1]

هــم أصحــاب أبــي حُــذَيفــة واصــل بــن عطــاء الغــزّال، وُلِــد سنــة (80 هـ/ 699 م) بالمدينة المنورة ثم انتقل إلى العراق حيث توفي سنة (181 هـ/ 798 م) [2]. لازم الحسن البصري من أيمّة التابعين وقرأ عليه الأحاديث والرواية والتفسير ثم فارقه. يُروى في سبب افتراقه عن الإمام أنه حضر يوماً مجلساً سُئِل فيه الإمام: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر وهم عيديّة الخوارج، الكبيرة عندهم كفر يخرج بها فاعلها من الملّة. وآخرون يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تقرّ مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا الإيمان (وهم المرجئة) فما هو الحكم في ذلك؟.

ففكّر الحسن وقبل أن يجيب بادر واصل فقال: أنا لا أقول صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتَيْن، يعني لا مؤمن ولا كافر. فحدثت بينه وبين شيخه مشادّة فاعتزل شيخه إلى ناحية في مسجد البصرة، وجلس معه جماعة من المتعلّمين منهم

(1) «الملل والنحل» ص 46 وما بعدها، و «الفرق بين الفرق» ص 96 وما بعدها.
(2) حسب ابن خلكان ولكن أكثر المؤرخين وأهل الكلام أكدوا أنه توفي سنة (131 هـ/ 748 م).

عمرو بن عبيد أحد أيمّة المعتزلة يتلقون رأيه ومذهبه. ولما بلغ ذلك الحسن البصري قال: اعتزلنا واصل فسُمِّي هو وأصحابه بالمعتزلة[1].

أما مذهب واصل فهو يرتكز على أربع قواعد:

1 ـ القول بنفي الصفات عن الباري جلّ وعلا. وهو العلم والقدرة والإرادة والحياة. وقد كان رأيه في هذه المسائل غير ناجح مثلما نجح فيما بعد. فقد كان يعلّله باستحالة وجود الإهَيْن قديمَيْن أزليَّيْن ويقول في ذلك إنّ من أثبت معنى وصفة قديمين فقد أثبت إلاهين قديمين. ولما توسّع أصحابه في العلم واطّلعوا على آراء الفلاسفة بالقوّة الفاعلة انتهى رأيهم إلى ردّ جميع الصفات.

2 ـ القول بالقدر وقد سلك في تقريره مسلك معبد الجهنيّ وكان ميل واصل إلى تقرير هذه القاعدة أكثر من قاعدة الصفات. فقال إن الله حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شرّ وظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشرّ والإيمان والكفر والطاعة والمعصية وهو المُجَازي على فعله.

3 ـ القول بالمنزلة بين المنزلتين، وتقريره في ذلك أن الإيمان عبارة عن فعل الخير إذا اجتمعت سُمِّي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح. والفسق هو عبارة عن اجتماع خصال الشرّ ولا يستحق المدح، فلا يسمّى مؤمناً وليس بكافر مطلق لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لإنكاره.

4 ـ القول بأن أحد الفريقين من أصحاب الجمل وصفّين مخطىء لا بعينه وقوله في قاتل عثمان وخاذليه إن أحد الفريقين فاسق لا محالة لا

(1) «الملل والنحل»، المصدر المذكور.

على التعيين، لذلك مُنِع قبول شهادة الفريقين.

وافقه على هذه الأصول الأربعة عمرو بن عبيد وشذّ عنه في تفسيق أحد الفريقين، بل كان يفسقهما جميعاً[1].

البحث في فلسفة القدر:

إن الباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية لا يجد من تكلّم في المبحث القدري خلاف ما كان عليه الصدر الأول من الصحابة، غير معبد الجهني. فقد ترجم له الحافظ الذهبي في كتاب الميزان، فقال: «هو تابعي صدوق وأوّل من تكلّم بالقدر، قتله الحجّاج صبراً لاتفاقه مع عبد الرحمان بن الأشعث وخروجه على الأمويين. وكان يقول بنفي الصفات عن الله تعالى، وخلق القرآن».

وقام بعده غيلان الدمشقي وكان مولى عثمان بن عفّان (كانت داره بدمشق في ربض باب الفراديس شرق المدينة»، وكان يذهب بقوله إلى تأييد القولين المتقدمين.

وحكى ابن عساكر في تاريخه أن عمر بن عبد العزيز لازم غيلان على رأيه فكفّ عن ذلك حتى مات عمر بن عبد العزيز. فلما مات أمير المؤمنين سال غيلان في القدر سيل الماء.

ولمّا حجّ هشام بن عبد الملك سنة106 هـ/ 724 م) كان غيلان يفتي الناس. وقال الأوزاعي: قدم علينا غيلان القدري في خلافة هشام بن عبد الملك فتكلم بالقدر، وكان رجلاً مُفوّهاً فأكثر الناس الواقية فيه بسبب رأيه في القدر واختفوا هشام بن عبد الملك عليه فأمر

(1) «الملل والنحل»، ص 46 إلى ص 49.

بقتله وصلبه. وتكلم الناس بعده في القدر، وإنما كثر الخوض فيه بالبصرة والشام والمدينة ولكنه لم يتأيّد ولم يصر مذهباً فلسفياً إلاّ حين ظهر أبو حذيفة واصل بن عطاء.

وقال المبرّد لم يكن واصل غزّالاً ولكنه لُقِّب بذلك لملازمة الغزّالين ليتعرّف إلى العفيفات من النساء فيجعل صدقته لهنّ. وقد أخذ آراءه وفلسفته عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفيّة بن الإمام علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه وعن الحسن البصري.

وخلف من المصنّفات كتاب «الخطب» في العدل والتوحيد وكتاب «السبيل إلى معرفة الحقّ» وكتاب «معاني القرآن» وكتاب «ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد» وكتاب «التوبة» وكتاب «أصناف المرجئة» وكتاب «المنزلة بين المنزلتين» وكتاب «في الدعوى» وكتاب «طبقات أهل العلم والجهل»[1].

مذهب العمريّة[2]:

هم أتباع عمرو بن عبيد. كان من كبار أيمة المعتزلة، وافق واصل على الأصول الأربعة وشذّ عنه في تفسيق الفريقين المتحاربين والزوجين المتلاعنين. وكان عمرو بن عبيد من رواة الحديث ومن أهل العبادة والزهد. وكان المنصور ثاني خلفاء بني العبّاس يحترمه لزهده وعبادته وقال عنه مرّة في محضر جماعة من رجال يخاطبهم: «كلّكم طالب صيد غير عمرو بن عبيد». وكانت وفاته سنة (143 هـ/ 760 م)، وفي رواية أخرى سنة (144 هـ).

---

(1) المصدر المذكور.
(2) «الفرق بين الفرق» ص 101.

مذهب الهُذَيْليّة [1]:

أصحاب أبي الهذيل حمدان بن أبي الهذيل العلّاف شيخ المعتزلة ومقدّم الطائفة ومقرّر الطريقة والمناظر عليها. أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء. ويقال أخذ واصل عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، ويقال أخذه عن الحسن بن أبي الحسن البصري وإنما انفرد عن أصحابه بعشر قواعد. وقد وضع لنفسه مذهباً خاصاً في الفلسفة منه:

(1) أنّ الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته، حيّ بحياة، وحياته ذاته. وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أنّ ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته وترجع إلى السلوب أو اللوازم.

والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا يعلم، وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته: أن الأول نفي الصفة والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات. وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوهاً للذات، فهي بعينها أقانيم النصارى أو أحوال أبي هاشم [2].

(2) أنه أثبت إرادات لا محلّ لها يكون الباري تعالى مريداً بها. وهو أول من أحدث هذه المقالة وتابعه عليها المتأخّرون.

(3) قال في كلام الباري تعالى أن بعضه لا في محلّ وهو قوله

---

(1) «الملل والنحل» ص 49 وما بعدها.

(2) «الفرق بين الفرق»، المصدر السابق.

«كُنْ» وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار. وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف.

(4) قوله في القدر مثلما قاله أصحابه، قدريّ الأولى، جبريّ الآخرة، فإن مذهبه في حركات أهل الخلدين في الآخرة أنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها وكلها مخلوقة للباري تعالى، إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مُكلفين بها.

(5) قوله: إن حركات أهل الخلدين تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً. وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار. وهذا قريب من مذهب جهم، إذ حكم بفناء الجنّة والنار، وإنما التزم أبو الهذيل هذا المذهب لأنه لما ألزم في مسألة حدوث العالم، أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها، إذ كل واحدة لا تتناهى. قال: إني لا أقول بحركات لا تتناهي آخراً، كما لا أقول بحركات لا تتناهى أولاً، بل يصيرون إلى سكون دائم. وكأنه ظنّ أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون.

(6) قوله في الاستطاعة إنها عرض من الأعراض غير السلامة والصحة، وفرّق أفعال القلوب وأفعال الجوارح. فقال: لا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة، فالاستطاعة معها في حال الفعل. وجوّز ذلك في أفعال الجوارح وقال بتقدمها فيفعل بها في الحال الأولى وإن لم يوجد الفعل إلا في الحال الثانية. قال «فحال يفعل» غير «حال فعل»، ثم ما تولّد من فعل العبد فهو فعله، غير اللون والطعم والرائحة وكل ما لا يعرف كيفيته. وقال في الإدراك والعلم الحادثين في غيره عند إسماعه وتعليمه: إن الله تعالى يبدعهما فيه وليسا من أفعال العباد.

(7) قوله في المكلّف قبل ورود السمع: إنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً. ويعلم أيضاً حُسْنَ الحَسَن وقُبْح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحَسَن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور. وقال أيضاً بطاعات لا يراد بها الله تعالى، ولا يُقصَد بها التقرّب إليه، كالقصد إلى النظر الأول، والنظر الأول فانه لم يعرف الله بعد، والفعل عبادة. وقال في المُكره: إذا لم يعرف التعريض والتورية فيما أُكْرِه عليه فله أن يكذب، ويكون وزره موضوعاً عنه.

(8) قوله في الآجال والأرزاق: إن الرجل إن لم يُقتَل مات في ذلك الوقت ولا يجوز أن يُزاد في العمر أو يُنقَص والأرزاق على وجهين:

أولهما: ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال: خلقها رزقاً للعباد، فعلى هذا من قال: إن أحداً أكل أو انتفع بما لم يخلقه الله رزقاً فقد أخطأ لما فيه أن في الأجسام ما لم يخلقه الله تعالى.

والثاني: ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد، فما أحلّ منها فهو رزقه وما حرّم فليس رزقاً، أي ليس مأموراً بتناوله.

(9) حكى الكعبي عنه أنه قال: إرادة الله غير المراد، فإرادته لما خلق هي خلقه له وخلقه للشيء عنده غير الشيء، بل الخلق عنده قول لا في محلّ، وقال إنه تعالى لم يزل سميعاً بصيراً، بمعنى سيسمع وسيبصر. وكذلك لم يزل غفوراً، رحيماً، محسناً، خالقاً، رازقاً، مثيباً، معاقباً، موالياً، معادياً، آمراً، ناهياً، بمعنى أن ذلك سيكون منه.

(10) حكى الكعبي عنه أنه قال: الحجة لا تقوم فيما غاب إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر. ولا تخلو الأرض عن

جماعة هم أولياء الله معصومون، لا يكذبون، ولا يرتكبون الكبائر. فهم الحجّة لا التواتر. إذ يجوز أن يكذب جماعة ممّن لا يُحصَوْنَ عدداً إذا لم يكونوا أولياء الله، ولم يكن فيهم واحد معصوم [1].

كان مولد العلاّف سنة (135 هـ/ 750 م) ووفاته سنة (235 هـ/ 849 م)، وألّف كتاب «الردّ على النظام» وكتاب «الأعراض والإنسان» والجزء الذي لا يتجزّأ «الجوهر الفرد».

مذهب النظاميّة [2]:

هو مذهب إبراهيم بن سيّار بن هانىء النظّام، ووجه تلقيبه بالنظّام يقول مريدوه إنما لُقّب بالنظام لبديهته وسرعة الخاطرة في نظم الكلام وتوقّد ذهنه؛ ويقول المخالفون له إنه كان ينظم الخرز في سوق بالبصرة ولذلك لُقِّب بالنظّام.

ومما يؤثر عنه في ترجمته أنه لازم في صغره طائفة من الباحثين في الفلسفة الثنويّة وفي كبره خالط الملاحدة والحلوليّين. وكان حريصاً على الأخذ منهم وتتبّع قواعد فلسفتهم. ثم اتّصل بالمأمون وكان أثيراً لديه وسبب ذلك تمكّن بحرية «واسعة» من إشاعة آرائه وتركيز مبادئه، وليس بدعاً أن يتمكّن النظّام من نشر مذهبه في عصر يُعَدّ من أحفل العصور الإسلامية بالعلوم والآراء ومنازع السياسة. وكفانا أن نعرّف هذا العصر بكونه عصر القياس والتحكيم العقلي.

---

(1) هذه القواعد العشر نقلها المؤلف حرفياً عن الشهرستاني، «الملل والنحل» (ج 1) من ص 49 إلى ص 53.

(2) المصدر السابق، ص 53 وما بعدها، و «الفرق بين الفرق»، ص 113 وما بعدها.

أما مذهبه فقد نزع فيه منزع البراهمة وطائفة من الفلاسفة اليونانيين من القول بالاتحاد والحلول وإنكار النبّوات حتى جرّه ذلك إلى القول بردّ معجزات نبيّنا ﷺ. فجهر بإنكار انشقاق القمر، وهو أوّل من قال في هذا، وتسبيح الحصى في كفّه الشريفة. ويتّهمه جمهور من علماء القدرية والسنّة باستثقال قسم من أحكام الشريعة في فروعها ولم يجسر على إظهار رفعها فأبطل الطرق الدالّة عليها[1]:

(1) فأنكر لأجل ذلك حجّة الإجماع وحجّة القياس في الفروع الشرعية.

(2) وأنكر الحجّة من الأخبار التي لا توجب العلم الضروري.

(3) وذهب في القدر مذهب من تقدّمه فيه من القدريّة زاد عليهم في ذلك بأن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي ولا يقدر عليها، خلافاً لأصحابه فأنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة.

(4) قال أيضاً: أن الله تعالى لا يقدر أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس في صالحهم.

(5) وقال: إن الله لا يوصف بالإرادة على الحقيقة، فإذا وُصِف بها في لسان الشرع، المراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم. وإذا وُصِف بكونه مريداً بأفعال العباد فالمعني به أنه آمرٌ بها ناهٍ عنها.

(6) وقال أيضاً: إن أفعال المخلوقات كلها حركات فحسب والعلوم والإرادات حركات أيضاً.

---

(1) «الفرق بين الفرق»، ص 114.

(7) وذهب في أمر الروح مذهب الطبيعيين فقال: إنها جسم لطيف مشابك للبدن، مداخل للقلب مداخلة المائية في النباتات.

(8) وأنكر الجوهر الفرد ونفى الجزء الذي لا يتجزّأ.

(9) وأحدث القول بالطفرة.

(10) وقال: إن الأعراض كلها أجسام لا غير.

(11) وقال عن الكائنات: خُلِقت كلها دفعة واحدة على ما هي عليه الآن. ولم يتقدّم خلق أصل على فرع. غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض فالتقدم والتأخّر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها.

(12) وأنكر وجود الجانّ.

(13) وقال بتحكيم العقل بجميع ما يتصرّف فيه الإنسان من الأفعال وإنه لا بدّ من خاطرين، أحدهما يدعو إلى العقل والآخر يدعو إلى الكفّ.

هذا رأيه في الفلسفة النظرية، أما رأيه في الشرعيات فله فيها مذهب خاص، وهو تابع لفلسفته:

(1) فقد قال في إعجاز القرآن: أنه ليس في متنه لكن في الخبر عن الأمور الماضية والآتية، ولو لم يصرف عنه العرب لما عجزوا عن الإتيان بسورة من مثله بلاغة وفصاحة.

(2) ودعا إلى اعتماد قول الإمام المعصوم بَدَل الإجماع والقياس.

(3) وذهب في الإمامة مذهب القائلين فيها بالنص والتعيين وهو مذهب الإمامية، وأنكر النصب فيها والاختيار.

(4) وقال في الذمّة والخيانة لا يفسق بهما ما لم يبلغا حدّ النصاب.

(5) وخطّأ إجماع الصحابة على حدّ شارب الخمر وقال المعتبر في إقامة الحدود النصّ والتوقيف.

(6) وقال أيضاً الإيمان باجتناب الكبائر فحسب، وأنكره في الأقوال والأفعال.

(7) قال بمنع طلاق الكناية ولو كان بنيّة.

(8) وقال: إن النوم لا يبطل الوضوء إلاّ مع الحدث.

(9) وزعم: أن من ترك الفريضة عمداً لا يصحّ قضاؤها، لأنها فاتت بفوات وقتها.

(10) وردّ أحاديث أبي هريرة وطعن فيه بالكذب.

هذه قواعد مذهب النظّام، وقد ذهب جمهور كبير من أيمّة السنة والمعتزلة إلى دحضها وأكثرهم يرى تفكيره. فمن أيمّة السنة الإمام أبو الحسن الأشعري والقلانسي والقاضي أبو بكر محمد بن أبي الطيّب الأشعري. ومن المعتزلة أبو الهذيل العلاّف وأبو علي الجبائي وأبو جعفر الإسكافي وجعفر بن حرب. وتبعته طائفة من المعتزلة، فقد أخذ عنه الكعبي رأيه في الإرادة ووافقه أبو جعفر الإسكافي في عدم وصف الله بالقدرة على ما علم أنه لا يفعله. وتبعه الجعفران: جعفر بن مبشّر وجعفر بن حرب، وخالفه محمد بن شبيب وأبو شمر وموسى بن عمران في الوعيد والمنزلة بين المنزلتين وعدم خروج مرتكب الكبيرة من الإيمان [1].

(1) «الملل والنحل» ص 59.

والمؤلفات التي كتبت في تأييد مذهب النظّام ونقده وتفنيده وتكفيره، لا تحصى.

الخابطيّة والحدثيّة[1]:

مذهبان مستمدان من آراء ومذهب النظّام، الأول لأحمد بن خابط (ت. سنة 232 هـ/ 846 م) والفضل الحدثي (ت. سنة 257 هـ/ 870 م) وكلاهما من تلامذة النظّام. حكى عنهما ابن الراوندي أنهما كانا يزعمان أن للخلق خالقَيْن أحدهما قدير وهو الباري تعالى والثاني محدث وهو المسيح عليه السلام وكذبه الكعبي أحد أيمّة الاعتزال أيضاً في إسناد هذا القول إلى الفضل الحدثي وسكت عن أحمد بن خابط.

والمشهور عنهما عند المتكلمين أنهما كانا يذهبان مذهب النظّام في الفلسفة والعقائد وزادا عليه ثلاث قواعد:

(1) إلاهيّة المسيح موافقة للنصارى على اعتقادهم فيه، ويقولان أن المسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة، ونُسِب لأحمد بن خابط القول بتدرّع المسيح بالجسد الجسماني وهو الكلمة القديمة المتجسّدة كما قال النصارى[2].

(2) القول بالتناسخ، فقد قالا إن الله أنشأ الخلق أصحّاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به وأسبغ عليهم نعمه ثم امتحنهم بالتكليف، فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به وعصاه بعضهم في جميع ذلك وأطاعه بعضهم في البعض دون البعض.

---

(1) في الأصل «الحائطية» والإصلاح من «الملل والنحل» ص 60.

(2) «الفرق بين الفرق»، ص 217.

فمن أطاعه في الكلّ أقرّه في دار النعيم التي ابتدأه فيها، ومن عصاه في الكلّ أخرجه من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار. ومن أطاعه في البعض وعصاه في البعض أخرجه إلى دار الدنيا فألبسه هذه الأجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضرّاء والشدّة والرخاء والآلام واللذّات على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات على قدر ذنوبهم. فمن كانت معصيته أقلّ وطاعته أكثر كانت صورته أحسن، وآلامه أقلّ، ومن كانت ذنوبه أكثر كانت صورته أقبح وآلامه أكثر[1]. ثم لا يزال يكون الحيوان في الدنيا كرّة بعد كرّة وصورة بعد صورة إلى أن يصلح وتنقطع ذنوبه فليتحق بالنعيم المقيم، وهي عين عقيدة البراهمة القائلين بالتناسخ.

وذهب ابن خابط إلى أن كل نوع من الحيوانات أمّة من الأمم.

مذهب الأيوبيّـة:

هو مذهب شيخ المعتزلة أحمد بن أيوب بن مانوس، كان تلميذاً للنظّام أخذ عنه مذهبه في القدر ثم مال إلى مذهب ابن خابط وقال بالتناسخ وخلق الكائنات دفعة واحدة وجعلها على ثلاث مراتب: أعلى وأدنى ووسطى. فالمخلوقات التي من الطرف الأعلى هي النبوة والملكية والتي من الطرف الأدنى هي البهيميّة. وهذان القسمان ارتفع عنهما التكليف والوسطى هي المكلّفة وهي التي تُنقَل إلى عالم الجزاء. ويقسّم عالم الجزاء إلى خمسة أقسام (اثنان) للثواب أحدهما أعلى ملاذه كلها روحانية لا حظّ فيها للجسمانية وثانيهما أدنى نعيمه مادّي محض فيه جنّات وأنهار. (الثالث) دار العقاب وهي جهنم ليس فيها مراتب بل إنها

(1) «الملل والنحل»، ص 61 ـ 62

على نمط واحد. (الرابع) دار الابتداء، وهي التي ظهر فيها الخلق قبل نزوله إلى الدنيا وهي الجنّة الأولى. (الخامس) دار الابتلاء وهي التي فيها الخلق يكلّفون مجازاةً على ما ارتكبوه في دار الابتداء من الآثام وهذه هي الدنيا.

وهذا التكوين والتكرير لا يزال في الدنيا حتى يمتلىء المكيالان: مكيال الخير ومكيال الشرّ، فإذا امتلأ مكيال الخير صار العمل كله طاعة والمطيع خَيّراً خالصاً، فيُنقل إلى الجنّة. وإذا امتلأ مكيال الشرّ صار العمل كله معصية والعاصي شيريراً محضاً فينقل إلى النار[1]. وهو يخالف البراهمة في النهاية لأنهم يزعمون أن المصير إلى الخير المحض.

مذهب البشريّة[2]:

نسبة إلى بشر بن المعتمر (ت. سنة 226 هـ/ 840 م)، كان من أفضل علماء المعتزلة وأكثرهم تعمّقاً وتعقّلاً في البحث عن الكائنات. ويمكن حصر مذهبه في ستّ مسائل:

(1) القول بالتوليد في الكائنات: وهو أصول الفعل عن الفاعل بتوسّط فعل آخر، كحركة المفتاح بحركة اليد، وهي المعروفة اليوم بحركة الإيجاب والسلب. ومقتضى هذا القول أن الإدراكات والأفعال والأعراض تحصل بالتولّد متى وُجِدت الأسباب المفضية إليها.

(2) تنزيه الله تعالى عن الميول ولذلك ذهب بشر إلى القول بأن الله ما والى مؤمناً في حال إيمانه ولا عادى كافراً في حال كفره، خلافاً لمذهب الجمهور من السنّة والمعتزلة.

---

(1) نفس المصدر، ص 62 ـ 63.
(2) المصدر المذكور، ص 64 ـ 65.

(3) القول بأن مرتكب الجريمة قد تُغفَر له في المرة الأولى، فإذا عاد وجب عقابه على الاثنين، وهو يطابق فلسفة الاشتراع عند العصريين.

(4) القول بأن الاستطاعة هي سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات.

(5) القول بأن الله تعالى قادر على تعذيب الطفل، ولو فعل ذلك كان ظالماً إيّاه. إلاّ أنه لا يُستحسَن أن يقال ذلك في حقّه، بل يقال: لو فعل ذلك كان الطفل بالغاً، عاقلاً، عاصياً بمعصية ارتكبها، مستحقاً للعقاب. وهذا كلام متناقض.

(6) القول بأن إرادة الله غير الله وهي على ضربَيْن: إرادة وُصِف بها، وهي فعل من فعله، وإرادة وُصِف بها في ذاتها. وإن إرادته الموصوف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي خلقه. وجوّز وقوعها على سائر الأشياء[1].

(1) الأشعري، «مقالات الإسلاميين»، ج 1، ص 513.

الباب الثامن

مباحث في الفلسفة وعلم الكلام

المنافقـــون

نزلت في حقّهم آيات كثيرة، وقد حكى الله من أحوالهم ودجلهم ونفاقهم أموراً كثيرة نكتفي منها بما ورد في سورة البقرة. قال تعالى:

﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۞ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ۞ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ ﴾ (1).

وقد ذكر رواة الأخبار من أحوال هذه الطائفة ما فيه الكفاية. فقد قالوا: إن الله لما جمع لرسوله ﷺ أمره في دار هجرته (المدينة المنوّرة) واستقرّ بها قراره وأظهر الله بها كلمته وفشا في دور أهلها الإسلام وقهر بها المسلمين مَن فيها مِن أهل الشرك مِن عَبَدة الأوثان، وذلّ من فيها من أهل الكتاب، أظهر أحباريوها لرسول الله ضغنائهم وأبدوا له العداوة والشنآن حسداً وبغياً، إلاّ نفراً منهم هداهم الله للإسلام فأسلموا. وكان أولئك الأحبار يوّدون إرجاعهم إلى اليهودية وارتدادهم على الدين كما قال جلّ ثناؤه: ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ﴾ (2)، كما تبعهم على

(1) سورة البقرة، الآية 8 ـ 10.

(2) سورة البقرة، الآية 109.

ذلك وعلى معاداة النبي وأصحابه سرّاً قوم من الأنصار الذين آووا الرسول ونصروه، كانوا قد عتوا في شركهم وجاهليتهم وظاهرهم على ذلك آخرون في الخفاء حذراً على أنفسهم من رسول الله وأصحابه، وركنوا إلى اليهّود لما هم عليه من السوء وسوء البصيرة بالإسلام. فكانوا إذا لقوا رسول الله ومن آمن به من أصحابه، قالوا إنّا مؤمنون بالله ورسوله وبالبعث وأعطوا لهم كلمة الحقّ ليدرأوا بها عن أنفسهم فيما لو أظهروا خبث نفوسهم وشركهم بالله. وإذا لقوا إخوانهم من اليهود والمشركين والمكّذبين بالرسالة، خلوا بهم وقالوا: إنّا معكم إنما نحن مستهزئون. وهؤلاء هم أخطر أصناف الكفّار على الإسلام وأشدّهم نكاية فيه، وكفاهم حطّة أن أقوالهم تخالف أفعالهم، وسرّهم علانيتهم، ومدخلهم مخرجهم، ومشهدهم مغيبهم. وهي حال موجبة لفقد الثقة والاعتماد بين الناس، وقد سمّى الله ذلك خداعاً ومقتهم عليه. وكان النفاق ممدوحاً شائعاً عند العرب في الجاهلية حتى جعلوا النّفاق تقيّة وإن كان لغير ما أظهر مستبطن. فعاب الله ذلك عليهم وما زال بهم حتى أصلح هذا الفساد، لأن من يخادع غيره فهو لنفسه بذلك من فعله خارع، لأنه يظهر لها بفعله ذلك بها يعطيها أمنيتها ويسقيها كأس سرورها وهو موردها به حياض عطبها ومجرعها به شرب عذابها، فذلك خديعته نفسه ظنّاً منه مع إساءته إليها في أمر معادها أنه إليها محسن، كما قال جلّ ثناؤه: ﴿ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ إعلاماً منه عباده المؤمنين أنّ المنافقين بإساءتهم إلى أنفسهم في إسخاطهم ربّهم بكفرهم وشكهم وتكذيبهم، غير شاعرين ولا دارين ولكنهم على العمياء مقيمون.

وهذه الآية من أوضح الأدلة على تكذيب الله قول الزاعمين أن الله لا يعذّب من عباده إلاّ من كفر به عناداً بعد علمه بوحدانيته وبعد تقرر

صحّة ما عاند ربّه عليه من توحيده والإقرار بكتبه ورُسُله عنده. لأن الله قد قد أخبر عن الذين وصفهم بما وصفهم به من النفاق وخداعهم إياه والمؤمنين أنهم لا يشعرون أنهم مبطلون. وأنهم بخداعهم الذي يحسبون أنهم به يخادعون ربّهم وأهل الإيمان به مخدوعون. والمنافقون لم يخدعوا غير أنفسهم لأنهم لم تصبهم مظالم في حال خداعهم إيّاهم ولا قبلها فيستنفذوه منهم بنافقهم، وإنما دافعوا عنه بكذبهم وإظهارهم بألسنتهم غير الذي في قلوبهم ويحكم الله لهم في أموالهم وأنفسهم وذراريهم في ظاهر أمورهم بحكم ما انتسبوا إليه من الملّة والله بما يخفون من أمورهم عالم. وإنما الخادع من ختل غيره عن مشيئته والمخدوع غير عالم بموضع خديعة خادعه. فأما المخدوع عارف بخداع صاحبه إيّاه وغير لاحقه من خداعه أياه مكروه بل إنما يتجافى للظانّ به أنه له مخادع استدراجاً ليبلغ غاية تتكامل عليه له الحجة للعقوبة التي هولها بها مْوقع عند بلوغه إيّاها والمستدرج بحال نفسه عند مستدرجه ولا عارف باطلاعه على ضمير وإن إمهال مستدرجه معاقبته إياه على حرمه ليبلغ المخاتل المخادع من استحقاق عقوبة مستدرجه بكثرة إساءته وطول عصيانه إيّاه وكثرة صفح المستدرج وطول عفوه عنه أقصى غايته فإنما هو خارج نفسه لا شك دون من حدّثته نفسه أنه له مخادع، ولذلك نفى الله عن المنافق أن يكون خدع غير نفسه إذا كانت الصفة التي وصفنا صفته. وإذا كان الأمر على ما وصفنا من خداع المنافق ربّه وأهل الإيمان به وإنه غير صائر بخداعه إلى خديعة صحيحة إلاّ نفسه دون غيرها لما يورّطها بفعله من الهلاك والعطب. لذلك كان الخداع والنفاق في نظر الإسلام قريع الكفر والشرك.

ولا يخفى أن النفاق من أعضل الأمراض الاجتماعية، وقد وصفه

الله بأنه من أمراض القلوب، فقال عن المنافقين: ﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ ﴾، يعني أنّ قلوبهم سقيمة لا تدرك للدين الحقّ طعماً، فاجترأ بدلاً له الخبر عن قلوبهم على معناه عن تصريح الخبر عن اعتقادهم الباطل الصارف لهم عن إدراك الحق. والمرض الذي ذكره الله في اعتقاد قلوبهم هو شكّهم في نبوّة محمد ﷺ وما جاء به من عند الله وتحيّرهم فيه فلا هم به موقنون إيقان إيمان ولا هم له منكرون إنكار إشراك ولكنهم كما وصفهم الله مذبذون بين ذلك، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، يؤيّد ذلك ما رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ ﴾ أي شكّ. وكذلك في رواية ابن مسعود عن طائفة من الصحابة أنه الشكّ. وعن عبد الرحمان بن زيد قال: المرض الشكّ الذي دخلهم في الإسلام. فالمرض الذي وصفه الله في قلوب المنافقين هو الشكّ في نبوّته ﷺ. والمرض الذي أخبر الله أنه زادهم على مرضهم هو مضاعفة ما كان في قلوبهم من الشكّ والحيرة، فزادهم الله بما أحدث من حدوده وفرائضه التي لم يكن فرضها قبل الزيادة التي زادها المنافقون من الشكّ والحيرة إذ شكّوا وارتابوا في الذي أحدثهم لهم إلى المرض والشكّ الذي كان قلوبهم في السالف من حدوده وفرائضه التي كان فرضها قبل ذلك، كما زاد المؤمنين به إلى إيمانهم الذي كانوا عليه قبل ذلك بما أحدث لهم من الفرائض والحدود، إذ آمنوا به إلى إيمانهم السالف من حدوده وفرائضه إيماناً كالذي قال جلّ ثناؤه في محكم التنزيل؛ ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ۞ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [1].

(1) سورة التوبة، الآيتان 124 ـ 125.

فالزيادة التي زادها المنافقون من الرجاسة إلى رجاستهم هو ما وصفنا، والزيادة التي زيدها المؤمنون إلى إيمانهم هو ما بيّنا.

ردّ القرآن على القائلين بوجود آلهة من الدرجة الأولى

قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[1]. الأنداد = جمع ندّ، والندّ هو العدل، وكلّ شيء كان نظيراً لشيء وشبيهاً فهو له ندّ. وعن قتادة قال: «فلا تجعلوا لله أنداداً» أي عدلاً.

وعن ابن مسعود عن أناس من الصحابة قال: معنى «فلا تجعلوا لله أنداداً»، أي أكفاء من الرجال تطيعونهم في معصية الله. وقال ابن زيد: الأنداد: الآلهة التي جعلوها مع الله وجعلوا لها مثل ما جعلوا له.

واختلف العلماء حول ما عناهم الله بهذه الآية: هل جميع المشركين أم أهل الكتاب، والصحيح جميع المشركين الوثنيّين وأهل الكتاب الذين يقولون بتعدّد الآلهة. ويؤيّد ذلك ما نقله سعيد بن جبير عن ابن عباس، قال: نزل ذلك في الفريقين جميعاً من الكفار والمنافقين. ومعنى: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ﴾ أي: لا تشركوا بالله غيره من الأنداد التي لا تنفع ولا تضرّ وأنتم تعلمون أن لا ربّ لكم يرزقكم غيره، وقد علمتم أن الذي يدعوكم إليه الرسول من الله هو الحقّ لا شكّ فيه. وأما من قال أن الآية صادقة بالمشركين الذين يعبدون الأصنام فقوله غير صحيح، لأن الأصنام لا تنازع الله بل هي رموز جُعِلت في الأصل لمعانٍ عالية ثم جعل

(1) سورة البقرة، الآية 22.

الناس يتقرّبون إليها بأنواع القرابين والعبادات. ولكن الآية صادقة بالآلهة الآخرين الذين كان الناس يعتقدون في كونهم يشاركون الله في تصريف أحوال الكائنات كما هو حال آلهة الفرس واليونانيين والهنود وقدماء المصريين والصابئة وغيرهم.

فإن من الفرس الثانوية وكانوا يوجبون وجود إلاهين اثنين أحدهما حليم يفعل الخير والثاني سفيه يفعل الشرّ. وكذلك آلهة الدرجة الأولى من اليونانيين والرومان[1]. وآلهة الهنود قد يزيد عددهم عن العشرين ألف إلاه. والسامرة من اليهود الذين كانوا يؤلّهون العجول وآلهة آخرين ويجعلون الله كواحد من الآلهة الآخرين في الهيكل، والنصارى التقليديين الذين قالوا بالوصية للمسيح. فالآية خاصّة بالردّ على هذه الفرق من أصحاب الأديان لا عامّة الوثنيين ولا أصحاب الكتاب كما توهّمه بعض المفسّرين.

النار التي أعدّها الله لمجازاة المشركين

جاء في سورة التحريم المكيّة في وصف النار: ﴿ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ﴾[2]، وفي سورة البقرة المدنيّة: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ﴾[3]. وهي نارٌ ممتازة من النيران لا تتّقد إلاّ بالناس والحجارة، يعني توقد بنفس ما تحرق. وقد قرن الله الناس بالحجارة في الوقود

(1) انظر، عبد العزيز الثعالبي، تاريخ المذاهب والأديان.
(2) سورة التحريم، الآية 6.
(3) سورة البقرة، الآية 24.

مجازاةً لهم بنفس ما عملوه في الدنيا، لأنهم قرنوا بها أنفسهم في العبادة، فقد نحتوها أصناماً وعبدوها من دون الله. يؤيّد ذلك قوله تعالى في آية أخرى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [1]. وهذا ينافي قولهم إنّ المراد بالحجارة الموقودة الحجارة الكريمة، بل الحجارة المعبودة من دون الله التي اتّخذها المشركون للاستشفاع بها واستدفاع المضارّ عن أنفسهم عوضاً عن الله خالقهم وخالقها. فقرنهم الله بها محماة في نار جهنّم، وجعلها عذاباً لهم إبلاغاً وإغراءً في تحسّرهم، وذلك لتنفير النفوس من عبادة الأوثان والأصنام، وحملها على عبادة الخلاّق العلاّم.

الإرادة:

ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهيّة بينها وبين علمه وقدرته وألمه ولذّته. وتصوّرها ماهيتها ـ كما قال الرازي ـ غير محتاج للتعريف.

وقد عرّفها المتكلّمون بأنها صفة تقتضي رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر... وقد اختلف فلاسفة المتكلمين في كونه تعالى مُريداً. مع اتّفاق المسلمين على إطلاق هذه الصفة على الله. فقد قال النجاريّة [2] إن معناها سلبي أي غير مغلوب ولا مستكره. وذهب بعض أيمّة المعتزلة

(1) سورة الأنبياء، الآية 98.

(2) النجاريّة هم أصحاب الحسين بن محمد النجّار المتوفى سنة (230 هـ/ 844 م). وقد وافقوا المعتزلة في نفي الصفات من العلم والقدرة والإرادة واختلفوا معهم في خلق الأعمال، «الملل والنحل» ص 88.

إلى أن معناها ثبوتي، ولكنهم اختلفوا في ذلك أيضاً، فقد ذهب الجاحظ والكعبي وأبو الحسن البصري إلى أن معناها علمه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة ويسمّون هذا النوع من العلم بالداعي أو الصارف. وقال أبو علي الجبائي وأبو هاشم ـ وأيّدهم أيمة أهل السنّة ـ إنها صفة زائدة على العلم. وقد اختلفوا فيها. فذهبت طائفة إلى أنها ذاتية وهو القول الثاني للنجارية، وذهب الأكثر إلى أنها معنوية. واختلفوا في المعنى فقال الأشعريّة هو قديم وخالفهم في ذلك بقيّة المتكلّمين وقالوا محدث. وقالت الكرامية [1] إنه قائم بذات الله. وقال أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم ومن تبعهما هي صفة نفسية موجودة لكن بلا محلّ.

الإضـــلال

قال تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [2]، وقال: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [3]. ومعنى أضلّه الله يمكن حمله على وجهين: أحدهما صيّره ضالاً، والآخر وجده ضالاً. أما الأول، فليس في اللفظ ما يدلّ عليه وفيه وجهان: أحدهما أنه صيّره ضالاً عن الإيمان، والثاني أنه صيّره ضالاً عن السعادة. أما الأول فاعلم أن معنى الإضلال عن الإيمان في اللغة هو الدعاء إلى تركه وتقبيحه، وهذا هو الإضلال الذي أضافه الله

(1) الكرامية هم أصحاب محمد بن كرام المتوفى سنة (255 هـ/ 868 م) وهو ممّن يثبت الصفات ولكنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه، نفس المصدر، ص 108.

(2) سورة الرعد، الآية 33، وسورة الزمرالزمر، الآية 23.

(3) سورة البقرة، الآية 26.

تعالى إلى إبليس فقال إنه عدّو مضلّ مبين: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا﴾ [1]، وقال: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [2]. وأضاف الله أيضاً هذا الإضلال إلى فرعون فقال: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُۥ وَمَا هَدَىٰ﴾ [3].

وقد أجمع المسلمون على أن الإضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى الذي ما دعا إلى الكفر وما رغّب فيه، بل نهى عنه ورجز وتوعّد بالعقاب عليه. وإذا كان المعنى الأصلي للإضلال في اللغة ليس إلاّ هذا وهو منفي بالإجماع، ثبت انعقاد الإجماع على أنه لا يجوز إجراء هذا اللفظ على ظاهره لذا افتقر الجبرية والقدرية إلى التأويل. أما الخبرية فقد حملوه على أن الله تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدّهم عن الإيمان وحال بينهم وبينه وربما قالوا: هذا هو حقيقة اللفظ في أصل اللغة لأن الإضلال عبارة عن جعل الشيء ضالاً كما أن الإخراج والإدخال عبارة عن جعل الشيء خارجاً وداخلاً. وقال المعتزلة هذا التأويل غير جائز لا بحسب الأوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية.

أما أوضاع اللغة فبيانه أنه لا يصحّ أن يقال لمن منع غيره عن سلوك الطريق كرهاً وجبراً أنه أضلّه بل يقال منعه وصرفه عنه. وإنما يقولون أضلّه عن الطريق إذا لبس عليه وأورد من الشبه ما لا يهتدي له. أما وصف الله تعالى إبليس وفرعون بكونهما مُضلَّيْن مع أن فرعون وأبليس ما كانا خالقين للضلال في قلوب المستجيبين لهما بالاتّفاق. وإذا كان الإضلال مقابلاً للهداية، فيصحّ أن يقال أضللته فما ضلّ، كما

---

(1) سورة فصّلت، الآية 29.

(2) سورة النمل، الآية 24.

(3) سورة طه، الآية 79.

يقال هديته فما اهتدى. وإذا كان كذلك استحال حمل الإضلال على خلق الضلال.

أما الدلائل العقلية فيؤخذ منها أن الله لو خلق الضلال في الإنسان ثم كلّفه بالإيمان لكان هذا التكليف معناه الجمع بين الضدين وهو منعه وظلم قال تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (1) وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (2) وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (3). ولو كان تعالى خالقاً للجهل وملبساً على المكلّفين لما كان تعالى مبيّناً لما كلّف الناس به. وقد أجمع الناس على كونه مبيّناً. ولو خلق فيهم الضلال وصدّهم عن الإيمان لم يكن لإنزال الكتب عليهم وبعثته الرسل إليهم فائدة. لأن الشيء الذي لا يكون ممكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثاً. ولو فرضنا جدلاً أن الله خالقه فيهم فأنه يلزم عليه التضادّ بين الخلق والتغرير بالقول مضادّة كبيرة. فقال تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ (4). ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ (5). ومقتضى البيان والتقرير أنه لا مانع لهم من الإيمان البتة وإنما امتنعوا باختيارهم لأجل إنكارهم بعثة الرسل من البشر. فقال: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّهُمْ﴾ (6). وقال: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ (7). وقال: ﴿فَأَنَّىٰ

(1) سورة فصلت، الآية 46.
(2) سورة البقرة، الآية 286.
(3) سورة الحجّ، الآية 78.
(4) سورة المدثر، الآية 49.
(5) سورة الإسراء، الآية 94.
(6) سورة الكهف، الآية 55.
(7) سورة البقرة، الآية 28.

تُؤْفَكُونَ﴾ [1]. فلو كان الله تعالى أضلّهم عن الدين وصرفهم عن الإيمان لكانت هذه الآيات باطلة. وحاشى ذلك. على أن الله تعالى قد ذمّ إبليس وحزبه ومن سلك سبيله في إضلال الناس عن الدين وحرمهم عن الحق وأمر عباده بالاستعاذة منهم فقال: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ * مَلِكِ ٱلنَّاسِ * إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ * مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ * ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ * مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ [2]. وقال: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ * مِن شَرِّ مَا خَلَقَ * وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ * وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ * وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [3]. وقال: ﴿وَقُل رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَٰتِ ٱلشَّيَـٰطِينِ﴾ [4]. وقال: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَـٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [5].

فلو كان الله يضلّ عباده عن الدين كما تضلّ الشياطين لاستحقّ من المذمّة مثل ما استحقّه المضلّون المذكورون ولووجبت الاستعاذة منه كما وجبت منهم. ولوجب أن يتخّذوه عدّواً من حيث أضل أكثر خلقه كما وجب اتخاذ إبليس عدوّاً لأجل ذلك.

وإذا أمعنّا النظر في كتاب الله نجد الآيات مستفاضة في إضافة الإضلال عن الدين إلى غير الله. فقد قال: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُۥ وَمَا هَدَىٰ﴾ [6]. وقال: ﴿وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِىُّ﴾ [7]. وقال: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى

(1) سورة فاطر، الآية 3.
(2) سورة الناس.
(3) سورة الفلق.
(4) سورة المؤمنون، الآية 97.
(5) سورة النحل، الآية 98.
(6) سورة طه، الآية 79.
(7) سورة طه، الآية 85.

ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ (1) ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ (2).

فهؤلاء لا يخلو حالهم: إمّا أن يكونوا قد أضلّوا غيرهم عن الدين، على التحقيق، أو يكون الله هو الذي أضلّهم في الحقيقة، أو جعل الإضلال بالله وبهم على سبيل الشركة. فإن كان الله قد أضلّهم دون هؤلاء فهو سبحانه قد تقوّل عليهم ورماهم بدائه وعابهم بما فيه وذمّهم بما لم يفعلوه، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. وإن كان مشاركاً لهم في ذلك فكيف يجوز أن يذمّهم على فعلٍ هو شريك فيه ومُسَاوٍ لهم. وإذا بطل الوجهان ثبت الأول وصحّ أن لا يُضاف خلق الضلال إلى الله تعالى. وكيف يجوز إسناد الإضلال إلى الله تعالى ونحن نرى أكثر الآيات التي فيها ذكر الضلال منسوبة إلى العصاة. قال تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ (3). وقال: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (4). وقال: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (5). وقال: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ﴾ (6). فلو كان المراد بالضلال المضاف إليه تعالى هو ساهم فيه لكان ذلك إثباتاً للثابت وهذا محال.

ولو تدبّرنا في المسألة من ناحية أخرى فإنّا نرى الله تعالى نفى إلاهية الأشياء التي كانت معبودة للناس من حيث أنهم لا يهدون إلى

(1) سورة الأنعام، الآية 116.
(2) سورة ص، الآية 26.
(3) سورة البقرة، الآية 26.
(4) سورة إبراهيم، الآية 27.
(5) سورة البقرة، الآية 264.
(6) سورة غافر، الآية 34.

الحق، قال: ﴿أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ﴾ [1]. ونفى ربوبية تلك الأشياء من حيث أنها لا تهدي وأوجب ربوبية نفسه من حيث أنه سبحانه يهدي. فلو كان تعالى يضلّ عن الحق لكان قد ساواهم في الضلال وفيما نهى عن اتّباعهم فيه. بل كان قد أريد عليهم لأن الأوثان كما أنها لا تهدي فهي لا تضلّ. وهو تعالى بما أنه إلاه يهدي فهو يضلّ.

وقد كفانا الله مؤونة حلّ هذا الإشكال بنفسه. فقد فسّر الإضلال المنسوب إليه في كتابه المجيد بكونه ابتلاءً وامتحاناً أو بكونه عقوبة ونكالاً.

فقال في الابتلاء: ﴿وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً ۙ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا ۙ وَلَا يَرْتَابَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۙ وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [2]. فبيّن أن إضلاله للإنسان يكون على هذا الوجه من إنزاله آية متشابهة أو فعلاً متشابهاً لا تعرف حقيقة الحكمة فيه. بل يتعثّر في الخطأ ويتمسّك بالشبهات في تقرير المحمل الباطل كما قال جلّ من قائل: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [3].

وأما العقوبة والنكال، فكقوله: ﴿إِذِ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ وَٱلسَّلَٰسِلُ يُسْحَبُونَ ... كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [4]. فبيّن أن إضلاله لا يعدو أن يكون أحد هذين الوجهين. وإذا كان الإضلال يُفسَّر بأحد هذين

(1) سورة يونس، الآية 35.
(2) سورة المدثّر، الآية 31.
(3) سورة آل عمران، الآية 7.
(4) سورة غافر، الآية 71 ـ 74.

الوجهين، وَجب أن لا يكون معبّراً بغيرهما دفعاً للإشراك. فثبت أنه لا يجوز حمل الإضلال على خلق الكفر والضلال.

وإذا تقرّر ذلك وجب أن نرجع في تفهّم معنى الإضلال في أصل اللغة ومعناه على ما قرّروه الدعاء إلى الباطل، والترغيب فيه والسعي في إخفاء مفاتحه وذلك لا يجوز على الله سبحانه، فوجب التأويل.

وقد قالوا في ذلك: إنّ الرجل إذا ضلّ باختياره عند حصول شيء من غير أن يكون ذلك الشيء أثّر في إضلاله فيقال لذلك الشيء إنّه أضلّه. قال تعالى في حقّ الأصنام: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ (1)، أي ضلّوا بهنّ. وقال: ﴿وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ۝٢٣ وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا﴾ (2) أي ضلّ كثير من الناس بهم. وقال: ﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾ (3). وقال: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِىٓ إِلَّا فِرَارًا﴾ (4)، أي لم يزدادوا بدعائي لهم إلاّ فراراً. وقال: ﴿فَٱتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّىٰٓ أَنسَوْكُمْ ذِكْرِى﴾ (5) وهم في الحقيقة لم ينسوهم بل كانوا يذكرونَهم الله يودعونهم إليه. ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سبباً لنسيانهم أضيف الإنساء إليهم. وقال في براءة: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ۝١٢٤ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾ (6). فأخبر سبحانه أن أحوالهم تعرف من

(1) سورة إبراهيم، الآية 36.
(2) سورة نوح، الآية 23 ـ 24.
(3) سورة المائدة، الآية 64.
(4) سورة نوح، الآية 6.
(5) سورة المؤمنون، الآية 110.
(6) سورة التوبة، الآية 124 ـ 125.

نزول السورة المشتملة على الشرائع، فمنهم من يصلح عليها فيزداد بها إيماناً، ومنهم من يعيب عليها فيزداد بها كفراً، فإذن أضيفت الزيادة في الإيمان والزيادة في الكفر إلى السورة، إذا كانوا إنما صلحوا عند نزولها وفسدوا كذلك أيضاً. فكذا أضيف الهدى والإضلال إلى الله تعالى إذ كان أحدثهما عند ضربه الأمثال لهم. وقال في سورة **المدثّر**: ﴿ وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا ﴾ (1). فأخبر تعالى أن ذكره لعدّة خزنة النار امتحان منه لعباده ليتميز المخلص من المرتاب فآلت العاقبة إلى أن صلح المؤمنون وفسد الكافرون. وأضاف زيادة الإيمان وضدّها إلى الممتحنين فقال: ﴿ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ (2).

فأضاف إلى نفسه إضلالهم وهداهم، بعد أن أضاف إليهم الأمرين معاً. فبيّن تعالى أن الإضلال مفسّر هذا الامتحان. ويقال في العرف: همّني الأمر الفلاني وأمرضني أي هممت به ومرضت به. والإضلال على هذا المعنى يجوز أن يضاف إلى الله تعالى على معنى أن الكفار ضلّوا بسبب الآيات المشتملة على الامتحانات.

ويمكن أن يجاب على ذلك أيضاً بأن الإضلال هو التسمية بالضلال فيقال أضلّه أي سمّاه ضالاً وحكم عليه به. كما يقال أكفر فلانٌ فلاناً إذ سمّاه كافراً. ومِنْ أهل اللغة مَنْ أنكره وقال إنما يقال ضلّلته تضليلاً إذا سمّيته ضالاًّ، وكذلك فسّقته وفجّرته إذ أسميته فاسقاً وفاجراً. ورُدَّ عليهم بأنه متى صيّره في نفسه ضالاً لزمه أن يصير محكوماً عليه بالضلال. فهذا الحكم من لوازم ذلك التصيير وإطلاق اسم الملزوم على اللازم

(1) سورة المدثر، الآية 31.
(2) بقية الآية.

مجاز مشهور. وهو مستعمل فإذا قال رجل لآخر فلان ضالّ جاز أن يقال له لِمَ جعلته ضالاًّ؟ والمعنى: لِمَ سمّيته بذلك ولِمَ حكمت عليه به عليه؟.

ويأتي الإضلال والضلال بمعنى العذاب والتعذيب. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَـٰلٍ وَسُعُرٍ * يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا۟ مَسَّ سَقَرَ﴾ (1). فوصفهم الله بأنهم يوم القيامة في ضلال وذلك لا يكون إلا عذابهم كما فسّر ذلك القرآن نفسه في قوله تعالى: ﴿إِذِ ٱلْأَغْلَـٰلُ فِىٓ أَعْنَـٰقِهِمْ وَٱلسَّلَـٰسِلُ يُسْحَبُونَ * فِى ٱلْحَمِيمِ ثُمَّ فِى ٱلنَّارِ يُسْجَرُونَ * ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ تُشْرِكُونَ * مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالُوا۟ ضَلُّوا۟ عَنَّا بَل لَّمْ نَكُن نَّدْعُوا۟ مِن قَبْلُ شَيْـًٔا ۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ (2). وقد فسّر الضلال هنا بالعذاب.

وقد يحمل الإضلال أيضاً على الإهلاك والإبطال أخذاً من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَـٰلَهُمْ﴾ (3). وقيل في تفسير أضلّ أعمالهم: أبطلها وأهلكها. وقال تعالى حكاية عن الملاحدة: ﴿وَقَالُوٓا۟ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍۭ﴾ (4) ومعناه أئذا اندفنّا فيها فخفيت أشخاص العباد من جديد.

هذا ما أمكنني استقراره من معاني الضلال والإضلال الواردة في القرآن وهي جديرة بالتدبّر والإمعان، فتأمّل.

---

(1) سورة القمر، الآية 47 ـ 48.
(2) سورة غافر، الآيات 71 ـ 74.
(3) سورة محمد، الآية 1.
(4) سورة السجدة، الآية 101.

الهـــدى

جاءت كلمة الهدى في القرآن بمعانٍ كثيرة منها: للدلالة والبيان، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ (1) وقال: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (2) وقال: ﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ (3).

وجاء الهدى بمعنى «أرشد». قال تعالى على لسان خصوم داود عليه السلام: ﴿وَلَا تُشْطِطْ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ﴾ (4). وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَى ۙ ٱلشَّيْطَٰنُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ﴾ (5). وقال: ﴿أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ ٱللَّهَ هَدَىٰنِى لَكُنتُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ (6).

وجاء الهدى بمعنى الدعوة، قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (7). وقال: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (8)، أي يدعوهم إمّا إلى الضلال أو إلى الهدى.

وجاء الهدى بمعنى التوفيق والازدياد من الطاعة، قال تعالى:

---

(1) سورة النجم، الآية 23.

(2) سورة الإنسان، الآية 3.

(3) سورة الأنعام، الآية 154.

(4) سورة ص، الآية 22.

(5) سورة محمد، الآية 25.

(6) سورة الزمر، الآية 57.

(7) سورة الشورى، الآية 52.

(8) سورة الرعد، الآية 7.

﴿وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدًى﴾ [1]، وقال: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [2]. وقال: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلۡقَوۡلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِۖ﴾ [3]. وقال: ﴿وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ يَهۡدِ قَلۡبَهُۥۚ﴾ [4]. وقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ﴾ [5].

وجاء الهدى بمعنى الحكم، قال تعالى: ﴿إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلۡهُدَىٰۖ﴾ [6] أي ما حكم به الله. وقال: ﴿مَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلۡمُهۡتَدِيۖ﴾ [7]، أي من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحقّ لأن يُسمَّى مهتدياً.

خلافة البشر في الأرض

من القواعد الأولية للديانة الإسلامية أن الأرض كانت عامرة بالسكان قبل الآدميّين فأبادهم الله منها واستخلف فيها الآدميين الحاليين. وهذا معنى قول الله: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ﴾ [8]. وقيل سمّاهم بذلك لأنهم يخلف بعضهم بعضاً، يؤكده قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ [9]، والخليفة اسم يطلق

(1) سورة محمد، الآية 17.
(2) سورة الصف، الآية 7.
(3) سورة إبراهيم، الآية 27.
(4) سورة التغابن، الآية 11.
(5) سورة المجادلة، الآية 22.
(6) سورة الأنعام، الآية 71.
(7) سورة الأعراف، الآية 178.
(8) سورة البقرة، الآية 30.
(9) سورة الأنعام، الآية 165.

على المفرد والجمع والذكر والأنثى.

وقد ذكر القرآن محاورة بين الخالق جلّ وعلا والملائكة بشأن استخلاف للبشر، ذكرت فيها طبائع وخصائص هذا النوع من الخلق. قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [1]. فقال الملائكة، قياساً على ما كانوا يعلمونه ممّن تقدّم من سكّان الأرض السالفين، وكانوا متسائلين لا معترضين: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [2]، فأجابهم الله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [3]. ومقتضى الجواب أني خالق هذا النوع لحكمة لا يعلمونها، لأنهم لم يستطيعوا التعليل إلا ما علموا. وقد ظنّوا أن البشر من نوع الخلق الذي تقدّم فكان سؤالهم غير مطابق للعلم.

فأراد الله تعالى أن يعلّمهم ما لم يعلموا من أسرار مخلوقاته. فقال: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [4]، إشعاراً بأنه إنما خلق هذا الخلق للعلم والحكمة المقتضيَيْن للتعقّل والنظر، لا للطاعة وحدها المستلزمة لعدم الاختيار والإرادة. وبعد أن علّمهم ما لا قِبَل لهم به أحبّ أن يتحدّاهم فقال: ﴿أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [5]. فكان جوابهم بعد أن حاطت بهم الحيرة: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [6]. فكان جواب الباري: ﴿يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ﴾ [7].

(1) سورة البقرة، الآية 30.
(2) نفس الآية.
(3) نفس الآية.
(4) سورة البقرة، الآية 31.
(5) نفس الآية.
(6) سورة البقرة، الآية 32.
(7) سورة البقرة، الآية 33.

وذلك إيذاناً منه بإظهار الفطرة السامية التي فطر عليها آدم عليه السلام وما أودع في نفسه من القابليّة للعلم وإدراك الأسرار.

فلما أنبأهم بأسمائهم وكشف لهم ما كانوا يجهلون وعلموا منه مالم يكونوا يعلمون أدركوا أنّه هو أجدر منهم بالسيادة في الأرض وأولى بتلقّي السرّ الإلاهي. فتراجعوا إلى الله واعترفوا بعجزهم. فقال الله: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [1].

الوعـد والوعيـد

إنّ مسألة الوعيد من معضلات المباحث الإسلامية، وقد اختلف فيها أيمّة المسلمين اختلافاً كبيراً. فمنهم من قطع بالوعيد، وهم فريقان: فريق أثبت **الوعيد المؤبّد** وهم جمهور المعتزلة والخوارج، ومنهم من أثبت **الوعيد المتقطّع** وهو قول بشر المريسي[2]، ومنهم من قطع بنفي الوعيد وهو مذهب مقاتل بن سليمان، ومنهم من أثبت الوعيد وجزم بالعفو عن بعض المذنبين والتجاوز عن بعض الذنوب، ولكنهم يتوقفون في التعيين ويقطعون بعدم التأبيد، وهو مذهب الصدر الأول في الملّة الإسلامية، وعليه أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنّة وأكثر الإماميّة.

(1) نفس الآية.

(2) البغدادي «الفرق بين الفرق» ص 122.

دلائل الوعيديّة:

ذهب المعتزلة في تأييد العقاب على المذنبين إلى الأخذ بظاهر نصوص الكتاب، وهي على وجهين، بعضها وردت بصيغة «مَنْ» في معرض الشرط، وبعضها بصيغة الجمع.

1 ـ فمن النصوص الواردة بصيغة «مَنْ» في معرض الشرط، قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾[1]. وقالوا في معنى هذه الآية إن من ترك العمل بأمر من الأوامر الإلاهية أو تعمّد فعلاً منهيّاً عنه نهي تحريم فهو مُتّعدٍ لحدود الله فيجب أن يناله العقاب لأنّ كلمة «مَنْ» في معرض الشرط تفيد العموم على ما هو ثابت في أصول الفقه. فمتى حُمِلت على غير المؤمن كان ذلك خلاف القاعدة وهو باطل.

وقال تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾[2]. ولا شبهة في أنّ المراد به الحدود المذكورة، ثم ما تعلّق بالطاعة فيه الوعد، وما تعلّق بالمعصية فيه الوعيد. فاقتضى سياق الآية أنّ الوعيد متعلّق بالمعصية في هذه الحدود فقد دون أن يضمّ ذلك تعدّياً آخر للحدود، ولهذا كان المؤمن مزجوراً بهذا الوعيد في تعدّي هذه الحدود فقط.

ولو حملنا الآية على تعدّي جميع الحدود لم يكن للوعيد بها فائدة لأن أحداً من المكلفين لا يتعدّى جميع حدود الله، لأن في الحدود ما لا يمكن الجمع بينهما في التعدّي لتضادّها، فإنه لا يتمكّن أحد مثلاً من أن

---

(1) سورة النساء، الآية 14.
(2) سورة البقرة، الآية 229.

يعتقد في حالة واحدة مذهب الثنويّة والنصرانية. وليس يوجد في المكلّفين من يعصي الله بجميع المعاصي. وقد قال تعالى في قاتل المؤمن عمداً: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ (1). فدلّتنا الآية على أن ذلك جزاؤه يوجب أن يناله لقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا﴾ (2) يجزيه. وقال أيضاً في معاقبة المنهزم في القتال: ﴿ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ . . . فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ (3). وقال في النهي عن أكل أموال الناس بالباطل: ﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾ (4)، وقال أيضاً: ﴿ إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ۞ وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَٰتُ ٱلْعُلَىٰ﴾ (5). فبيّن تعالى أنّ المخالف والمجرم من أهل العقاب الدائم، كما أن المؤمن الطائع من أهل الثواب.

وقد بيّن تعالى أن العاصي كالمخالف من أهل الخلود في النار، فقال بعد أن بيّن أصنافاً من المعاصي:

﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۞ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ۞ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾ (6).

ومما يدلّ على أن المعاصي كلها متوعّد عليها، والطاعات كلها موعود عليها قوله تعالى: ﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا

(1) سورة النساء، الآية 93.
(2) سورة النساء، الآية 110.
(3) سورة الأنفال، الآية 16
(4) سورة النساء، الآية 30.
(5) سورة طه، الآية 74 ـ 75.
(6) سورة الفرقان، الآية 68 ـ 70.

﴿يُجۡزَى ٱلَّذِينَ عَمِلُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ إِلَّا مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ (1). وقال تعالى في مجازاة الطغاة: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ * وَءَاثَرَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا * فَإِنَّ ٱلۡجَحِيمَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ﴾ (2). وقال تعالى في مجازاة العصاة لله ورسوله، سواء كانوا كفّاراً أو فسّاقاً: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ (3). وقال في معرض الردّ على أقوال المرجئة من اليهود: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَةٗ ... بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةٗ وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ (4).

فهذه هي الآيات التي تمسّك بها المعتزلة لاشتمالها على صيغة «مَنْ» في معرض الشرط. أما استدلالهم على إفادتها للعموم، فقالوا: لو لم تكن كذلك لكانت موضوعة إما للخصوص أو مشتركة بينهما. والقسمان باطلان بموجب كونها موضوعة للعموم. أما عدم جواز كونها للخصوص فلأنه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم أن يعطي الجزاء لكلّ من أتى بالشرط، لأن على هذا التقدير لا يكون ذلك الجزاء مرتّباً على ذلك الشرط. لكنّهم أجمعوا على أنه إذا قال: من دخل داري أكرمته أنه يحسن أن يكرم كل من دخل داره. ومن هنا علمنا أن هذه اللفظة ليست للخصوص. وأما أنه لا يجوز أن تكون موضوعة للاشتراك، فلأن الاشتراك خلاف الأصل، وثانياً لعدم معرفة ترتيب الجزاء على الشرط إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة مثل أنه إذا قال: من دخل داري أكرمته، يقال له: أردت الخاصة أم العامة؟ فإذا

(1) سورة القصص، الآية 84.
(2) سورة النازعات، الآيات 37 ـ 39.
(3) سورة الجن، الآية 23.
(4) سورة البقرة، الآية 80 ـ 81.

قال: الخاصة، يقال له: أردت الأشراف أم العلماء؟ فإذا قال: أردت الأشراف، يقال له: أردت أشراف النسب أم أشراف الفعال؟ وهلمّ جرّاً إلى أن يتمّ استيعاب جميع الاحتمالات الممكنة، وهو بديهي البطلان بالنظر إلى أساليب وقواعد البيان.

2 ـ **ومن النصوص الواردة بصيغة الجمع**: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾[1]. قال أبو علي الجبائي إن هذه الصيغة تفيد العموم شأن صيغ الجمع المعرّفة بالألف واللام.

أما ما ذهب إليه أبو هاشم فإنه قال: إن الجمع المُعرّف لا يفيد العموم، وإنما يستفاد من ترتيب الحكم على الوصف المشعر بالعليّة. فقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ يقتضي أن الفجور هو العلّة، وإذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علّته وهو المطلوب.

مذهب القائلين بنفي الوعيد عن أهل الكبائر

ذهب مقاتل وطائفة من العلماء إلى القول بنفي الوعيد عن أهل الكبائر، واستدلوا على ذلك بآيات من الكتاب العزيز، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[2]. وقوله: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[3]. وقالوا: دلّتنا الآيتان الكريمتان أن الخزي والسوء والعذاب مختصّة بالمخالفين، فوجب أن لا يحصل فرد من أفراد

(1) سورة الانفطار، الآية 14.
(2) سورة النحل، الآية 27.
(3) سورة طه، الآية 48.

هذه الماهية لأحد سواهم. وقالوا إن الله تعالى حكم حكمه بغفران الذنوب جميعاً ولم يعتبر التوبة ولا غيرها واستدلّوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ ﴾ (1) وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب. وقالوا في قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْۖ ﴾ (2)، إن كلمة «على» تفيد الحال، ومفادها وجوب أن يغفر الله لهم حال اشتغالهم بالظلم ويستحيل حصول التوبة منهم في تلك الحالة. ومقتضى هذا التأويل أن يُغفَر للمشرك أيضاً لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ (3)، وذلك بالنظر إلى المشاركة في الوصف وإن كان الكفر أعظم من المعصية.

وقالوا أيضاً في قوله تعالى: ﴿ فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ * لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى * ٱلَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ (4): إنّ كل نار متلظية لا محالة، فكأن الله تعالى قال: إن النار لا يصلاها إلا الأشقى المكذّب المتولّي.

وقالوا: دلّتنا آية: ﴿ كُلَّمَآ أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُواْ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ ﴾ (5) على أن جميعَ أهل النار مكذّبون وهي ليست لعامة الكفار بل خاصة بالمكذّبين منهم بدليل ما تقدّمها: ﴿ وَلِلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ (6). وهذا يقتضي أنها مخصوصة ببعض الكفّار الذين قالوا: «بلى قد جاءنا نذير فكذّبنا وقلنا ما نزّل الله من شيء». وقالوا: أخبرنا تعالى أن الناس

(1) سورة الزمر، الآية 53.
(2) سورة الرعد، الآية 6.
(3) سورة لقمان، الآية 13.
(4) سورة الليل، الآيات 14 ـ 16.
(5) سورة الملك، الآيتان 8 ـ 9.
(6) سورة الملك، الآية 6.

صفنان، بيض الوجوه وسود الوجود، قال: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ﴾ [1]، وهم الكفّار المرتدّون.

وقالوا: إن الله جعل البشر ثلاثة أصناف: السابقون وأصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة. وبيّن أن السابقين وأصحاب الميمنة في الجنة وأن أصحاب المشأمة في النار باعتبارهم كفّاراً لقوله تعالى: ﴿وَكَانُوا۟ يَقُولُونَ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ [2]. وقالوا إنّ مرتكب الكبيرة لا يخزى وكل من أدخل النار يُخزى، فإذن صاحب الكبيرة لا يدخل النار. وإنما قالوا إنّ صاحب الكبيرة لا يخزى لأنه مؤمن والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [3]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [4]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ * رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ [5]، إلى أن حكى عنهم، قالوا: ﴿وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [6]، ثم بيّن تعالى أنه استجاب لهم ذلك فثبت أنه لا يخزهم. وبثبوت ذلك يثبت ما ذكرنا أنه تعالى لا يخزي عصاة المؤمنين من أهل الملّة. وإنما قلنا إنّ كل من أدخل النار فقد أُخزي لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ [7]. ويتّضح من مجموع هاتين المقدّمتَيْن أن صاحب الكبيرة لا يدخل النار.

---

(1) سورة آل عمران، الآية 106.

(2) سورة الواقعة، الآية 47.

(3) سورة التحريم، الآية 8.

(4) سورة النحل، الآية 27.

(5) سورة آل عمران، الآيات 192 ـ 193.

(6) سورة آل عمران، الآية 194.

(7) سورة آل عمران، الآية 192.

دلائلهم على الوعد:

ولهم في الوعد دلائل عمومية منها قوله تعالى:

﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (1). فإنهم يقولون إنّ الله حكم هنا بالفلاح على كلّ من آمن. وقالوا أيضاً في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (2).

ـ وعمل صالحاً ـ نكرة في بيان الإثبات، يكفي فيه الإتيان بعمل واحد. وقالوا في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ ﴾ (3)، إن الأعمال الصالحة كثيرة وهي كلها ذرائع الجنّة.

مذهب المثبتين للوعيد والجازمين بالعفو الإلاهي:

الدلائل القاطعة على عفو الله:

قال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ (4). وقال أيضاً: ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ﴾ (5).

---

(1) سورة البقرة، الآيات 4 ـ 5.

(2) سورة البقرة، الآية 62.

(3) سورة النساء، الآية 124.

(4) سورة الشورى، الآية 25.

(5) سورة الشورى، الآية 30.

وقالوا قد أجمعت الأمّة على أن الله يعفو ويصفح عن عباده، واستدلّوا على ذلك بأنّ مِن أسمائه تعالى العفو. وقالوا: العفو إما أن يكون عبارة عن إسقاط العقاب عمّن يحسن وعمّن لا يحسن عقابه. والقسم الثاني باطل لأن عقّاب من لا يحسن عقابه قبيح. ومن ترك ذلك لا يقال عنه عفو ولا غفران. ألا ترى أن الإنسان إذا لم يظلم أحداً لا يقال إنه عفا عنه. إنما يقال له عفا إذا كان له أن يعذّبه فتركه، ولهذا قال: ﴿وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[1]. ولأنه تعالى قال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[2] فلو كان العفو عبارة عن إسقاط العقاب عن التائب لكان ذلك تكريراً من غير فائدة. فعلمنا أن العفو إسقاط العقاب عمّن يحسن عقابه.

ما هو العفو؟

أصل العفو من عفا أثره أي أزاله. وإذا كان ذلك كذلك فمعناه اللغوي الإزالة. قال تعالى: ﴿وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾، فليس المراد من الآية التأخير إلى وقت معلوم بل الإسقاط المطلق. والدليل على أن العفو لا يتناول التأخير، أن الغريم إذا أقرّ المطالبة لا يقال إنه عفا عنه، ولو أسقطه لقيل إنه عفا عنه، لذلك لا يمكن القول بأن العفو هنا التأجيل بل هو الإسقاط.

قال تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[3]، وقال: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ﴾[4]، وهي ظاهرة من الظواهر الإلاهيّة، وهي تبرز إما

(1) سورة البقرة، الآية 237.
(2) سورة الشورى، الآية 25.
(3) سورة الأنعام، الآية 12.
(4) سورة الأعراف، الآية 156.

في المطيعين الذين يستحقون الثواب أو في العصاة الذين يستحقون العقاب. والأول غير ظاهر المعنى لأن رحمته في حقّهم إما أن تحصل لأنه تعالى أعطاهم الثواب الذي هو حقّهم أو لأنه تفضّل عليهم بما هو أزيد من حقّهم، والأول باطل، لأن أداء الواجب لا يسمّى رحمة. والثاني باطل أيضاً لأن المكلّف صار بما أخذ من الثواب الذي هو حقّه كالمستغني عن ذلك التفضّل. فتلك الزيادة تسمّى زيادة في المكافأة ولا تسمّى رحمة لأن الرحمة معناها عطاء بلا مقابل. لذلك قال العلماء إن رحمة الله لا تظهر إلا بالسنبة إلى من يستحق العقاب، إما على الإفراط أو على التفريط. فرحمته إمّا أن تكون بترك العذاب الزائد على العذاب المستحق وهذا باطل لأن فعل ذلك يتنافى مع العدل الإلاهي ولا يليق أن يكون رحمة، وإما ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق بعد التوبة لأن ترك العقاب بعد التوبة واجب. فدلّ البحث على أن الرحمة لا تحصل إلاّ بترك العقاب قبل التوبة.

ما يجوز أن يقع فيه الغفران:

من صفاته تعالى: غافر وغفور وغفّار. قال تعالى يصف نفسه: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ﴾[1]، وقال أيضاً: ﴿۞ نَبِّئۡ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾[2]، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾[3]. ومعناه أن الله لا يغفر للمشرك أن يشرك به شيئاً لما فيه من جحود الربوبيّة وإجلال من لا يستحقّ الإجلال وهذا من أشدّ أنواع الظلم للنفس والطغيان على الله، ويغفر ما دون ذلك من المعاصي الكبائر

(1) سورة غافر، الآية 3.
(2) سورة الحجر، الآية 49.
(3) سورة النساء، الآية 48.

والصغائر لمن يشاء أي من غير التائبين ولو شملهم اللفظ لما كان للغفران معنى لأنه كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق لا يغفره عند عدم الاستحقاق، فكذلك يغفر الله الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فلا يبقى للفضل والتمييز فائدة.

على أن الغفران للتائبين وأصحاب الصغائر واجب والواجب غير معلّق على المشيئة، لأن المعلّق على المشيئة هو الذي إن شاء فعله وإن شاء تركه. والواجب هو الذي لا بدّ من فعله شاء أو أبى. والمغفرة المذكورة في الآية معلّقة على المشيئة فلا يجوز أن تكون المغفرة المذكورة مغفرة للتائبين وأصحاب الصغائر. وإنما هذه الوجوه ترد بناءً على أصول المعتزلة القائلين بوجوب الغفران في الصغائر والكبائر بعد التوبة. أما نحن أهل السنّة فلا نقول بذلك.

ولكن المفترض أن يقول إن معنى المغفرة إسقاط العقاب وهي تتناول جميع المعاصي، وآيات الوعيد كل واحدة منها مختصة بنوع من الكبائر مثل أكل أموال الناس بالباطل والظلم والقذف ونحو ذلك، والخاص كما لا يخفى يقدّم على العامّ.

والجواب أن الميم في «ما دون ذلك» في آية المغفرة تفيد الإشارة إلى الماهية الموصوفة بأنها دون الشرك. وهذه الماهية ماهية واحدة وقد حكم الله بأن يغفرها. ففي كل صورة تتحقّق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران، فثبت أنه للعموم لأنه يصحّ استثناء أيّ معصية كانت منها، وصحة الاستثناء عند المعتزلة تدلّ على العموم.

أمّا الادّعاء بأن آيات الوعيد أخصّ من آية الغفران فمردود لأن الغفران المستفاد من الآية أخصّ من الوعيد لأنه لا يفيد العفو عن البعض

دون البعض وأما الوعيد فشامل للكل.

ترجيح الوعد على الوعيد عند أهل السنّة:

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[(1)]. وقال: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا﴾[(2)]. وقال في سورة النساء: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ۚ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾[(3)]. وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[(4)]. وقال: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ۞ وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[(5)].

ترجيح الوعيد على الوعد عند المعتزلة:

قال المعتزلة: إنّ ترجيح جانب الوعيد أولى وذلك لاتّفاق الملّة على لعن الفاسق وحده على سبيل التنكيل والعذاب وإذا كان مستحقّاً للتنكيل والعذاب بنصوص الشريعة فيستحيل أن يبقى في تلك الحالة مستحقّاً للثواب. وإذا ثبت هذا كان جانب الوعيد راجحاً على جانب الوعد.

أمّا لعنه فثابت بالقرآن، فقد قال تعالى في قاتل المؤمن: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾[(6)]، وقال: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[(7)].

---

(1) سورة هود، الآية 114.
(2) سورة الأنعام، الآية 160.
(3) سورة النساء، الآية 122.
(4) سورة الزمر، الآية 53.
(5) سورة النساء، الآية 110 ـ 111.
(6) سورة النساء، الآية 93.
(7) سورة هود، الآية 18.

وأما الحدّ على سبيل التنكيل، فقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[1]. وأما يُحَدّ على سبيل العذاب فلقوله تعالى في الزاني والزانية: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[2]. وأما أنهم أهل الخزي فلقوله في أهل الحرابة: ﴿لَهُمْ خِزْيٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾[3].

وإذا ثبت كون الفاسق وُصِف بهذه الصفات ثبت أنه مستحقّ للعقاب والذمّ. ومن كان كذلك كان مستحقّاً لهما دائماً، ومتى استحقّهما دائماً امتنع أن يبقى مستحقّاً للثواب لأنّ الثواب والعقاب متنافيان والجمع بين استحقاقها مُحَال. وإذا لم يبق مستحقاً للثواب ثبت أن جانب الوعيد راجح على جانب الوعد.

وهناك أمرٌ تجب ملاحظته وهو انطباع النّفوس على الظلم والفساد. فكانت الحاجة إلى الزجر والوعيد أشدّ منها إلى الرحمة والوعد.

أنـواع الكفـر

ينقسم الكفر إلى نوعَيْن: كفر جهل وكفر بغي. أما كفر الجهل فهو الذي ينشأ عن عدم العلم والجمود على التقاليد واتّباع ما كان عليه الآباء. وكفر البغي وهو يحدث عن علم والمُراد به التعنّت ومصارعة الحق وقد ذكره القرآن وجعله وصفاً لكفر أحبار يهود المدينة المنوّرة،

(1) سورة المائدة، الآية 38.

(2) سورة النور، الآية 2.

(3) سورة المائدة، الآية 33.

فقال: ﴿أَن يَكْفُرُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ بَغْيًا﴾[1]. والمعنى أنّ كفرهم بالقرآن وهم يعرفونه من ربّهم كما يعرفون أبناءهم كان على وجه البغي والعداوة، ثم علّل ذلك بقوله: ﴿أَن يُنَزِّلَ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾[2].

من أسباب إنكار قريش بعثة الرسول:

قالوا: كيف يتقدّم علينا غلام يتيم ونطأطىء له رؤوسنا لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القرشيين عظيم، وقالوا في حقّ النبيّ وأصحابه على معنى التحقير والاستحفاف: أهؤلاء منّ الله عليهم من بيننا؟.

إنكار الطائفة التي تؤمن بالأرواح

قالوا ما أنتم إلاّ بشر مثلنا، وقالوا نؤمن لبشر من مثلنا وقومهم لنا عابدون. ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنهم إذن لخاسرون. وقالوا متعجّبين: أبعث الله بشراً رسولاً؟ وقالوا: لولا أنزل علينا الملائكة. وقال: ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ﴾[3].

(1) سورة البقرة، الآية 90.
(2) نفس الآية.
(3) سورة الأعراف، الآية 63.

نفي الولد عن الله تعالى

وقالوا: ﴿ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًاۗ سُبۡحَٰنَهُۥۖ بَل لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ كُلّٞ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾[1]. وهذا ردّ على المشركين وغيرهم من القائلين بأن لله ولداً ومنهم النصارى. وكلّ هؤلاء أثبتوا الولد لله. وقال العرب الملائكة بنات الله. وقال فريق منهم وكانوا حلولية ومنهم كعب بن الأشرف وكعب بن أسد ووهب بن يهودا، أن العزيز ابن الله فأكذبهم القرآن بصيغة التنزيه، سبحانه، أي تنزّه عن ذلك. وقال في موضع آخر: ﴿سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ﴾[2]. فمرّة أظهره ومرة اقتصر على دلالة الكلام عليه واحتجّ على هذا التنزيه بقوله: ﴿بَل لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ كُلّٞ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾[3]. لأن من له كلّ الكائنات لا يحتاج إلى اتخاذ الولد.

ومعنى قوله: ﴿لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾ أي مخلوقة له والمخلوق المحدث لا يكون واجب الوجود.

ثم إنّ الولد إما أن يكون أزليّاً أو محدثاً، فإن كان أزليّاً لم يكن الحكم بجعل أحدهما ولداً والآخر والداً أولى من العكس. فيكون الحكم حكماً مجرّداً خالياً من أيّ دليل. وإن كان الولد حادثاً كان مخلوقاً لذلك القديم والمخلوق يستحيل أن يكون ولداً إلاهياً خالقاً كما يقولون.

ويُوجَد وجه آخر، وهو أن الولد لا بدّ أن يكون من ماهية الوالد. فلو فرضنا أن له ولداً لكان مشاركاً له من بعض الوجوه وممتازاً عنه في

---

(1) سورة البقرة، الآية 116.
(2) سورة النساء، الآية 171.
(3) سورة البقرة، الآية 116.

البعض الآخر، وذلك يقتضي كون كل واحد منهما مركّباً ومحدثاً، وذلك مُحال.

وقد جرت العادة أنّ الولد إنما يُتَّخذ للحاجة إليه والانتفاع بمعونته. فعلى هذا إيجاد الولد إنّما يصحّ على ما يصحّ عليه الفقر والعجز والحاجة. فإذا كان كل ذلك محالاً كان إيجاد الولد على الله مُحَالاً.

نفي وجود الأنداد

﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[1]، أي السموات والأرض. ومفاد هذا الاستدلال أنه لو وُجِد أثر من مُوجِد واحد لوجب لذاتهم الاشتراك في وجوب الوجود ولامتاز كلّ واحد منهم عن الآخر بما به التعيين وما به المشاركة غير ما به الممايزة. ويلزم على ذلك تركّب كل واحد منهم من قيدين وكل مركّب يفتقر إلى كل واحد من أجزائه افتقاراً طبيعياً، وكل واحد من أجزائه وهو غيره. فكل مركّب مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته فيلزم على ذلك أن كل واحد من الآلهة الواجبة الوجود لذاتها ممكن لذاته وهذا خلف. وإن كان لكل واحد من أولئك الآلهة واجباً عاد التقسيم المذكور فيه. ويقضي أن يكون مركّباً من أجزاء غير متناهية وذلك محال. ومع التسليم بأنه غير محال فإن المقصود حاصل وهو أن كلّ كثرة لا بدّ فيها من الآحاد، وتلك الآحاد إن كانت واجبة لذاتها كانت مركّبة على ما ثبت ويلزم عليه أن

(1) سورة الأنبياء، الآية 22.

يكون البسيط مركّباً، وهذا خلف. وإن كانت ممكنة كان المركّب المفتقر إليها أولى بالإمكان. فثبت بهذا البرهان أن كل ما عدا الموجود الواجب ممكن لذاته؛ وكل ممكن لذاته فهو محتاج إلى المؤثّر. وتأثير ذلك المؤثر فيه إما أن يكون حال عدمه أو حال وجود. فإن كان الأول فذلك الممكن مُحدث، وإن كان الثاني احتاج ذلك المُوجِد إلى المؤثّر. أما أن يكون حال بقائه أو حال حدوثه والأول مُحال لأنه يقتضي إيجاد الوجود فتعيّن الثاني. وذلك يقتضي كون ذلك الممكن محدثاً. فثبت أن كل ما سوى الله محدث مسبوق بالعدم وإن وجوده إنما حصل بخلق الله وإبداعه وإن كل ما سواه فهو ملكه فيستحيل أن يكون شيء ممّا سواه ولد الآن. وهذا البرهان مستفاد من قوله تعالى: ﴿بَل لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾ [1]، أي له كل ما سواه على صورة الملك والخلق والإيجاد والإبداع.

على أن الله بعد أن حكى عن هؤلاء الذين يضيفون إليه الأولاد احتجّ عليهم بأن كل ما في السماوات والأرض عبدٌ له وبأنه إذا قضى أمر فإنما يقول له: كن فيكون. وقال في حقّ المسيح: ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَۖ قَوۡلَ ٱلۡحَقِّ ٱلَّذِي فِيهِ يَمۡتَرُونَ * مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٖۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [2]. وقال أيضاً: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَلَدٗا * لَّقَدۡ جِئۡتُمۡ شَيۡـًٔا إِدّٗا * تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِنۡهُ وَتَنشَقُّ ٱلۡأَرۡضُ وَتَخِرُّ ٱلۡجِبَالُ هَدًّا * أَن دَعَوۡاْ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٗا * وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا * إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا﴾ [3].

---

(1) سورة البقرة، الآية 116.
(2) سورة مريم، الآية 34 ـ 35.
(3) سورة مريم، الآية 88 ـ 93.

بيان أنّ الأصل في الإبداع والخلق قوله تعالى: كُنْ

ذهب البراهمة إلى الجزم بأنّ برهم وهو الله المعبود الأكبر هو أصل كل الموجودات، الأزلي، المطلق غير المتغيّر، المرتفع عن الإدراك، خلق العالم بكلمة «أوم» (كُنْ). وحكى القرآن مثل ذلك في غير ما آية في **البقرة** و **آل عمران** وفي **الأنعام** و **يسٓ** وفي سور أخرى. قال: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [1]. ويرى الجمهور أن كل شيء مخلوق «بِكُنْ» ولكن من غير تصوير.

رأي فلاسفة المسلمين في المسألة:

قالوا: ليس المراد من قوله تعالى: «كُنْ» أنه كوّن الأشياء من هذه الكلمة، بل المراد إفهام المخاطبين سرعة قدرة الله في تكوينها وأنه يخلق الأشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة، وإنما قدرته نافذة من غير ممانعة ولا مدافعة، وقد اتّفقوا على إبطال ما زعمه البراهمة، فقالوا: إن قوله «كُنْ» إما أن يكون محدثاً أو قديماً، فإن كان محدثاً فبطلانه ظاهر لعدم توقّف وجود الأشياء عليه، وإن كان قديماً فبطلانه محقّق لأنّ «كُنْ» كلمة مركبة من كاف ونون، والكاف سابق في الوضع عن النون فلا بدّ أن تكون النون محدثة عنها والكاف لكونه متقدماً على المحدث بزمن واحد يجب أن يكون أيضاً محدثاً.

وقالوا: إن كلمة «إذا» في قوله «إذا أراد» إنما تدخل على سبيل الاستقبال والشيء المراد لا يكون إلا محدثاً لأنه دخل عليه حرف إذا. وقوله «كن» مرتب على الوقوع بفاء التعقيب والمتأخر عن المحدث محدث.

(1) سورة مريم، الآية 35.

وقالوا: إنّ الله رتّب تكوّن المخلوق على قوله «كُنْ» بفاء التعقيب فيكون قوله كُنْ مقدماً بالطبع على تكوّن المخلوق بزمن واحد والمتقدّم على المحدث بزمن واحد لا بدّ أن يكون محدثاً.

وقوله «كُنْ» لا يجوز أن يكون قديماً ولا جائز أن يكون محدثاً لأنه لو افتقر كل محدث إلى قوله «كن» محدث فيلزم عليه افتقار «كُنْ» إلى «كُنْ» آخر فيترتب على ذلك إمّا الدوران وإمّا التسلسل وهما مُحَالان. فثبت بهذا أنه لا يجوز توقّف الحوادث على «كُنْ».

وقالوا: لا يخلو الأمر من احتمالَيْن: إما أن يكون الخطاب للمخلوق «بكُنْ» قبل دخوله في الوجود وهو باطل لأنّ تكليف المعدوم مستحيل أو حال دخوله في الوجود وهذا سقيم لأن حاصله أنّ الله تعالى أمر الوجود بأن يصير موجوداً.

وقالوا: لا يصحّ الفعل والترك إلاّ من القادر بحسب الإرادة، فإذا فرضنا القادر المريد منفكاً عن قوله «كُنْ»: فإما أن يتمكّن من الإيجاد والإحداث أو لا يتمكّن. فإن تمكن لم يكن الإيجاد موقوفاً على قوله «كُنْ» وإن لم يتمكّن فيلزم حينئذ أن لا يكون القادر قادراً على الفعل إلاّ عند قوله «كُنْ» فيرجع الأمر إلى القدرة وإنما الخلاف في اللفظ.

وقالوا: لو كان للكلمة أثر في التكوين لكان الكلام بها يوجب أن يكون لها ذلك التأثير، ولكن فساد ذلك معلوم بالضرورة فعلمنا أنه ليس لذات هذه الكلمة تأثيراً في الوجود. وقالوا: إن كلمة «كُنْ» مركّبة من الكاف والنون، بشرط كون الكاف متقدماً على النون. فالمؤثّر إما أن يكون أحد هذين الحرفين أو مجموعهما. فإن كان الأول لم يكن لكلمة «كُنْ» أثرٌ البتّة بل التأثير لأحد هذين الحرفين. وإن كان الثاني فهو مُحال

لأنه لا وجود لهذاالمجموع البتّة لأنه حين حصل الحرف الأول لم يكن الثاني حاصلاً وحين جاء الثاني فات الأول. وإن لم يكن للمجموع وجود البتة استحال أن يكون للمجموع أثر البتّة.

المطاعن في النبوّة

﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (1).

﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا﴾ (2).

وقالوا: ﴿لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا﴾ (3).

وقد ذهب أكثر المفسرين إلى أن هؤلاء الطاعنين هم مشركو العرب، ومحصل مطاعنهم أنهم كانوا يقولون لرسول الله ﷺ: إنك تقول يا محمد أن الله كلّمك، فَلِمَ لا يكلّمنا نحن مشافهة ولا ينصّ على نبوّتك حتى تزول الشبهة من قلوبنا؟ وإذا كان الله لا يفعل ذلك فَلِمَ لا يخصّك بآية ومعجزة؟ فأجابهم القرآن عن هذه المطاعن جواباً حكيماً مُفحِماً: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ. أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾. وهذا تبكيت لهم بما في القرآن من أسرار الكائنات والدلائل الكافية والحقائق الشافية والبراهين الساطعة، ولكنهم لا يؤمنون وإنما يريدون أن يتحدّوه باللجاج والمكابر، لذلك قال

(1) سورة البقرة، الآية 118.
(2) سورة الإسراء، الآية 90.
(3) سورة الفرقان، الآية 21.

عنهم: ﴿تَشَٰبَهَتۡ قُلُوبُهُمۡۗ﴾ والمراد بذلك أن المكذّبين بالتعاليم الإلاهيّة تتشابه نفوسهم في الضلال. فإن اليهود لما جاءهم موسى بالبيّنات كانوا مثل مشركي العرب في التعنّت واقتراح الأباطيل بحيث لو أعطاهم ما سألوه لازدادوا تعنّتاً وانحرافاً. وقد قالوا بعد أن شاهدوا ذلك بأعينهم ولمسوه بأيديهم: ﴿وَإِذۡ قَالُواْ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلۡحَقَّ مِنۡ عِندِكَ فَأَمۡطِرۡ عَلَيۡنَا حِجَارَةٗ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ أَوِ ٱئۡتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٖ﴾[1]، ولم يقولوا: ٱهدنا وٱفتح قلوبنا للإيمان وطهّرها من الأدران. وهكذا فعل اليهود من قبلهم وقد قالوا لنبيّهم: ٱجعل لنا إلاهاً كما لهم آلهة. وقالوا له: أتتّخذنا هزؤاً؟ لذلك قال تعالى ختاماً لملفّ نفسيّات الأقوام وتعصّبهم وإصرارهم على الباطل: ﴿قَدۡ بَيَّنَّا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يُوقِنُونَ﴾[2]، والمراد بالآيات هنا الدلائل القاطعة التي وردت في السور المكية وغيرها والمتعلّقة بنواميس الخليقة وأسرار الوجود وما أبدعه الخالق في الكائنات. وهي كلها براهين واضحة على الهداية فمن رعاها اهتدى ومن جهلها ضلّ وهلك.

قال تعالى: ـ عليك البلاغ وعلينا الحساب ـ ولا تذهب نفسك عليهم حسرات لست عليهم بوكيل ـ وما أنت عليهم بجبّار ـ ليس لك من الأمر شيء ـ قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضرّاً إنْ أنا إلاّ نذير ـ قل يا قومي اعملوا على مكانتكم إني عامل فسوف تعلمون ـ إنّا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً ـ.

دعوة أصحاب الأديان الرسول إلى اتّباع أديانهم:

علم الله أن اليهود والنصارى دعوا النبي ﷺ إلى أديانهم فأنزل عليه

---

(1) سورة الأنفال، الآية 32.

(2) سورة البقرة، الآية 118.

هذه الآية: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾[1]، ليكاشفه بما هو منطوٍ في نفسية أصحاب تلك الأديان من الغرور وإنهم يحاولون حمل الناس على مشايعتهم على ما هم عليه ولو كان باطلاً. فالقصد منها صرف النبي عن محاولة إرضاء أصحاب تلك الأديان فيما يتّبعون، لأن مرضاتهم مستحيلة ولا سبيل إلى رضاهم إلاّ باتّباع ملّتهم، وأيّ ملّة يتّبعها واليهودية ضدّ النصرانية، والنصرانية ضدّ اليهودية ولن تجتمع النصرانية واليهودية في شخص واحد غير من كان على الإسلاميّة. فاليهود والنصارى لا يجتمعون على الرضا بك إلاّ أن تكون يهودياً نصرانياً، وذلك مما لا يكون ولن يجتمع فيك دينان متضادّان في وقت واحد، وإرضاء أحدهما دون الآخر يوجب سخط الذي لم ترضه عليك ولا سبيل لإرضاء الفريقين إلا باتّباعهما لسبيلك وهو هدى الله لهم جميعاً الذي جاءت به جميع الأديان. وإن لم تفعل واتّبعت أهواءهم التي هم عليها لأن الدين الحقّ هو ما أنت عليه، حيث أن الإسلامية جامعة لليهودية والنصرانية وكلّ الأديان الحق، وطلبت رضاهم عنك بعد الذي جاءك من العلم عمّا التبس بأفهامهم والتصق بعقائدهم من الأوهام والأباطيل التي يريدونك على اتباعها، فقل لهم: لن أتّبع هداكم وأترك هدى الله، وهدى الله هو المهدي.

رُوِي عن ابن عباس أن عبدالله بن صوريا الأعور قال لرسول الله ﷺ: ما الهدى إلاّ ما نحن عليه، فاتّبعنا يا محمد تهتد. وقال له نصارى نجران مثل ذلك، فأنزل الله فيهم الآية: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟﴾[2]، وبعد أن ذكر دعواهم أردفها: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا

(1) سورة البقرة، الآية 120.

(2) سورة البقرة، الآية 135.

﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾. وقال في آية أخرى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾[1].

انتقاد التعميد في القرآن

من الطقوس المقتبسة عن الأديان الوثنيّة القديمة التعميد، وذلك بأن يُغسَل الطفل بالماء المقدّس حتى يدخل في الدين. وهي حالة تصوّر الدين كأنّه صبغة ماديّة يُطلَى بها ظاهر الجسم أو عمل ينتقل به المُعمَّد من حالة مستنكرة إلى الطهارة والفضيلة بصورة سحرية. فأراد القرآن أن ينبّه العقل من هذه الناحية ويصحّح الفكر بأن صبغة الهداية لا تكون بوضع الماء على جلد بأيّ كيفية كانت، وإنما بإصلاح القلب وهداية الروح وجعلها من قِبَل الهداية الإلاهية. فقال تعالى: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾[2]، والمراد بها التعاليم الفطريّة المزكّية للطفل.

رُوِي عن قتادة قال: إن اليهود تصبغ أبناءها يهوداً، والنصارى تصبغ أبناءها نصارى، وإنّ صبغة الله الإسلام. وقال مجاهد: صبغة الله هي الفطرة.

(1) سورة البقرة، الآية 130.

(2) سورة البقرة، الآية 138.

علم الله بالأشياء قبل وقوعها

ذهب فلاسفة السنّة إلى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل من الأزل إلى الأبد.

وقال هشام بن الحكم وهو من أيمّة المعتزلة: إن الله تعالى كان في الأزل عالماً بحقائق الأشياء وماهيتها فقط. وأما حدوث تلك الماهيات ودخولها حيّز الوجود فهو تعالى لا يعلمها إلاّ عند وقوعها. واستدلّ على ذلك بالآيات الآتية من القرآن، قال تعالى:

﴿ لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ (1)، وقال: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ ﴾ (2)، وقال: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (3).

وقال هشام: إن هذه الآيات ونظائرها كلها دالة على أنه سبحانه وتعالى لا يعلم وقوع الكائنات قبل وقوعها. ولو علم ذلك للزم نفي القدرة على الخالق وعن الخلق، وذلك مُحال، وما أدّى إليه المحال فهو محال، وذلك: أن ما علم الله وقوعه استحال أن لا يقع، لأن العلم بوقوع الشيء وبلا وقوع متضادّان والجمع بين الضدّين محال. وكذلك ما علم الله أنه لا يقع كان وقوعه محالاً لعين هذه الدلالة. فلو كان الباري تعالى عالماً بجميع الأشياء الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع ولا قدرة البتّة على الواجب ولا على

(1) سورة الكهف، الآية 7.
(2) سورة البقرة، الآية 155.
(3) سورة البقرة، الآية 21.

الممتنع، فيلزم نفي القدرة على هذه الأشياء عن الخالق وعن الخلق. أما في حقّ الخالق فلأنه ثبت أن العالم محدث وله مؤثّر، وذلك المؤثّر يجب أن يكون قادراً إذ لو كان موجباً لذاته للزم من قدمه قدم العالم أو من حدوث العالم حدوثه. وأما في حقّ الخلق فلأنّا نجد من أنفسنا وجداناً ضرورياً كوننا متمكنين من الفعل والترك، على معنى إن شئنا الفعل قدرنا عليه وإن شئنا الترك قدرنا عليه فلو أن أحدهما واجب والآخر ممتنع لما حصل هذا الإمكان الذي يعرف ثبوته بالضرورة.

ومن ناحية أخرى فإن تعلّق العلم بأحد المعلومين مغاير لتعلّقه بالمعلوم الآخر، فلذلك يصحّ منّا تعقّل أحد التعلّقين من الذهول عن الآخر ولو كان المعلومان واحداً لاستحال ذلك لأن الشيء الواحد يستحيل أن يكون معلوماً مذهولاً عنه.

فإذا ثبت ذلك نقول لو كان الله تعالى عالماً بجميع الجزئيات لكان له علوم غير متناهية أو كان لعلمه تعلّقات غير متناهية، وعلى التقديرين يلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال، لأن مجموع تلك الأشياء أزيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منه، فالناقص متناهٍ والزائد زاد على المتناهي بتلك العشرة والمتناهي إذا ضُمّ إليه غير المتناهي كان الكلّ متناهياً. فإذن وجود أمور غير متناهية محال.

فإن قالوا: الموجود هو العلم، وأما تلك المتعلّقات فهي أمور نسبيّة لا وجود لها في الأعيان، قلنا: العلم إنما يكون علماً لو كان متعلّقاً بالمعلوم، فلو لم يكن ذلك التعلّق حاصلاً في نفس الأمر لزم أن لا يكون العلم علماً في نفس الأمر وذلك محال.

وهل يعلم الله عدد المعلومات التي لا نهاية لها أو لا يعلم؟ فإن

علم عددها فهي متناهية لأنّ كل ما له عدد معيّن فهو متناه. وإن لم يعلم عددها لم يكن عالماً بها على التفصيل وكلامنا إنما هو في التفصيلي لا في المجمل.

ومن المقرر أن كل معلوم متميز في الذهن عما سواه، وكل متميز فإن ما عداه خارج عنه، وكل ما خرج عنه غيره ـ فهو متناهٍ. فإذن، كلّ معلوم فهو متناه، والنتيجة أن كل ما هو غير متناه استحال أن يكون معلوماً.

والشيء لا يكون معلوماً ما لم يكن للعلم تعلّق به ونسبة إليه، وانتساب الشيء إلى الشيء يعتبر تحقّقه في نفسه، فإنه إذا لم يكن للشيء في نفسه تعيّن استحال أن يكون ما لغيره إليه من حيث هو نسبة. والشيء المشخّص قبل دخوله في الوجود لم يكن مشخّصاً البتّة فاستحال كونه متعلق بالعلم.

فإن قيل: هذا يبطل بالمحالات والمركبات قبل دخولها في الوجود فإنّا نعلمها، وإن لم يكن لها مشخّصات البتة وهو لا ينقض ما ذكرناه، ولا يدفع الشبهة. ويقول هشام: وهذه الوجوه العقلية تدلّ على أنه لا حاجة إلى صرف هذه الأشياء عن ظواهرها لأنه كان مع اعتزاله يقول بالبدء.

مذهب السنّة:

أما مذاهب جمهور المسلمين، فقد اتّفقت على أن الله يعلم جميع الكليّات والجزئيات. أما عن الجزئيات فقالوا تصحّ أن تكون معلومة لله تعالى قبل وقوعها، ومعنى تصحّ لأنّا نعلمها قبل وقوعها. فإنّا نعلم مثلاً أن الشمس غداً تطلع من مشرقها والوقوع يدلّ على الإمكان، ولما صحّ

أن تكون معلومة لنا وجب أن تكون معلومة لله بالأولى، لأن تعلّق علم الله بالمعلوم أمرٌ ثبت له لذاته فليس تعلّقه ببعض ما يصحّ أن يعلم أولى من تعلّقه بغيره فلو حصلت الشخصية لافتقر إلى مخصص وذلك محال. فوجب أن لا يتعلق بشيء من المعلومات أصلاً، وإن تعلق بالبعض فإنه يتعلق بكلّها وهو المطلوب.

أما علم الله بالوقوع فهو تبع للوقوع والوقوع تبع للقدرة، فالتابع لا ينافي المتبوع بالعلم ولا يغني عن القدرة ولا ينافيها.

وأما القول بأن تعلّق العلم بأحد المعلومين مغاير لتعلّقه بالمعلوم الآخر، وذلك يستلزم أنّ لله تعالى علوماً غير متناهية أو أن لعلمه تعلّقات غير متناهية. وهذا منقوض بمراتب الأعداد وهي غير متناهية.

وأمّا قولهم إن عدم علم الله بعدد المعلومات يستلزم أنه لا يعلم بها على التفصيل فالجواب عنه لا يلزم من عدم العلم بالتفصيل إثبات الجهل، لأن الجهل لا يتصوّر إلاّ إن كان لها عدد معيّن والله تعالى لا يعلم عددها. فأما إذا لم يكن لها في نفسها عدد لم يلزم أن الله تعالى لا يعلم عددها إثبات الجهل.

أما القول بأن كل معلوم إذا كان غير متناهٍ استحال أن يكون معلوماً، فالمقول فيه أنه ليس من شرط المعلوم أن يعلم العالم تمييزه عن غيره، لأن العلم بتمييزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير. فلو كان توقّف العلم بالشيء على العلم بتميّزه عن غيره وثبت أن العلم بتميّزه عن غيره يتوقف على العلم بغيره لزم أن لا يعلم الإنسان شيئاً واحداً إلاّ إذا علم أموراً لا نهاية لها وهذا بديهي البطلان.

التوبـــة

التوبة عبارة عن حصول ثلاثة أمور في نفس التائب: وهي العلم والإرادة والفعل.

1 ـ العلم: وهو تحقق عظم الذنب ويتولّد من هذا التحقق الندم في النفس. ومن الندم تتولّد إرادة الترك والإقلاع.

2 ـ الإرادة: وهي تتمثل في التعلّق بالماضي والحال والمستقبل. أما الماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء إن كان قابلاً للجبر والقضاء، وبصرف الذهن عن التفكير فيما فات حتى لا يبقى له أثر في النفس. وأما التعلّق بالحال فهو الإقلاع عن الأمر المتروك والاشمئزاز منه. وأما التعلّق بالاستقبال فبالعزم على عدم العودة إليه إلى آخر العمر.

فالعلم هو الأصل، والمراد بالعلم هنا الإيمان واليقين، فالإيمان عبارة عن الجزم بأنّ الشيء المراد تركه شرّ مهلك، واليقين هو تأكّد الجزم وانتفاء الشكّ عنه. ومتى تمّ ذلك في النفس خلص الضمير وصلحت الجوارح وحصلت الاستقامة المترتبة على التوبة والتي هي أسسا الفضائل والسعادة في الحياة.

3 ـ الفعل: فإذا عرفت هذا أدركت أن الفعل مترتّب على الإرادة، لأن الإرادة الجازمة الخالية من الاضطراب هي التي يترتّب عليها الفعل، وترتّب الإرادة موقوف على تألّم النفس. فإن من تألّمت نفسه بسبب مشاهدة مكروه لا بد أن تحصل له إرادة الدفع، وترتّب ذلك الألم لا يحصل إلاّ بالعلم بكون ذلك الشيء جالباً للمضارّ وصارفاً عن المنافع.

الحكمة في نظر الإسلام

الحكمة هي الإصابة في القول والعمل ولا يوصف بها إلاّ مَن اجتمع له الأمران. وأصلها من أحكمت الشيء: أردته، والحكمة هي التي تردّ على الجهل والخطأ وذلك إنّما يكون كما أسلفنا من الإصابة في القول والعمل ووضع كل شيء في موضعه.

ونُقِل عن القفّال عن بعض الفلاسفة من المسلمين في تعريف الحكمة: بأنها التشبّه بالله بقدر الطاقة البشريّة.

صفات الذات وصفات الفعل

تنقسم الصفات الإلاهية التي ذكرها القرآن إلى قسمين: صفات الذات وصفات الفعل. والفرق بين هذين القسمَيْن أن صفات الذات أزليّة وصفات الفعلغير أزليّة. وصفات الذات لا يمكن أن تصدق نقائضها في شيء من الأوقات، وصفات الفعل ليست كذلك.

وقالوا: إن صفات الفعل أمور نسبيّة يعتبر في تحقّقها صدور الآثار عن الفاعل، وصفات الذات ليست كذلك. وقد ذهب النظّام إلى أن الله تعالى غير قادر على فعل القبيح لأنه حكيم لذاته. وإذا كان حكيماً لذاته لم يكن القبيح مقدوراً عليه، والحكمة لذاتها تنافي فعل القبيح. فالإلاه يستحيل منه فعل القبيح وما كان محالاً لم يكن مقدوراً. إنما قلنا الإلاه يجب أن يكون حكيماً لأنه لو لم يجب ذلك لجاز تبدّله بنقيضه، فحينئذ يلزم أن يكون الإلاه إلاهاً مع عدم الحكمة وذلك بالاتّفاق مُحال. أما أن

الحكمة تنافي فعل السفه فذلك أيضاً معلوم بالبديهة. وأما أن مستلزم المُنافي مُنَافٍ فمعلوم بالبديهة، فإذن الإلاهيّة لا يمكن تقريرها مع فعل السفه. وأما أن المُحال غير مقدور عليه فبيّن، حيث إن الإلاه لا يقدر على فعل القبيح.

وحسب مذهب أهل السنّة فلا شيء من أفعاله تعالى يمكن أن يكون سفهاً، وإنما يُعتبَر ذلك بالنسبة إلى أفعال الحوادث، فتأمّل.

مطاعن الكتابيّين في الإسلام

1 ـ النّســـخ:

قالوا: النسخ يقتضي إمّا الجهل وإما التجهيل، وكلاهما لا يليق بالحكيم العليم. وذلك أن الأمر إما أن يكون خالياً من القيد وإما أن يكون مقيّداً باللّادوام وإما أن يكون مقيداً بالدوام. فإن كان خالياً عن القيد لم يقتض الفعل إلا مرّة واحدة، فلا يكون ورود الأمر بعد ذلك على خلافه ناسخاً. وإن كان مقيّداً بقيد اللّادوام فها هنا ظاهر أن الوارد بعده على خلافه لا يكون ناسخاً له. وإن كان مقيّداً بالدوام، فإن كان الأمر يعتقد فيه أنه يبقى دائماً مع أنه ذكر لفظاً يدلّ على أنه يبقى دائماً ثم رفعه بعد ذلك، فها هنا كان جاهلاً ثم بدا له ذلك، وإن كان عالماً بأنه لا يبقى دائماً مع أنه ذكر لفظاً يدلّ على أنه يبقى دائماً كان ذلك تجهيلاً. فثبت أن النسخ يقتضي إما الجهل أو التجهيل، وهما مُحالان على الله فكان النسخ منه مُحالاً.

2 ـ تحويل القبلة:

قالوا في تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة: إنّا إذا جوّزنا النسخ إنما نجوّزه عند اختلاف المصالح، وهنا الجهات متساوية في كونها لله تعالى ومخلوقة، فتغيير القبلة من جانب إلى جانب فعلٌ خالٍ

عن المصلحة فيكون عبثاً والعبث لا يليق بالله. فدلّ هذا على أن التغيير ليس من الله. فتوصّلوا بهذا الوجه إلى الطعن في الإسلام.

وقد أجمل القرآن الكلام عن الطاعنين في تحويل القبلة ولم يعنهم إلاّ بالوصف وهم سفهاء الأحلام. ولكن رُوَاة أسباب النزول افترقوا إلى روايتَيْن: إحداهما عن ابن عباس ومجاهد قالا: كان اليهود يأنسون بموافقة الرسول لهم في القبلة، وكانوا يظنّون أن موافقته لهم في القبلة ربما تدعوه إلى أن يصير موافقاً لهم بالكليّة. فلمّا تحوّل عن تلك القبلة استوحشوا واغتمّوا وقالوا قد دعا إلى طريقة آبائه واستئناف دينهم ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا أنه الرسول المنتظر المبشّر به في التوراة.

والأخرى عن ابن عباس أيضاً والبرّاء والحسن والأصمّ، ومفادها: أن الطاعنين هم مشركو العرب. وذلك لأنّ الرسول عليه الصلاة والسلام كان متوجّهاً إلى بيت المقدس حين كان بمكة وكان المشركون يتأذّون منه بسبب ذلك، فلما جاء إلى المدينة وتحوّل إلى الكعبة قالوا: أبى إلاّ الرجوع إلى موافقتنا ولو ثبت عليه لكان أولى.

آراء المعتزلة في تحويل القبلة

قالوا: إنه لا يمتنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات وذلك بيّن من عدّة وجوه، منها: إذا ترسّخ في أوهام بعض الناس أن هذه الجهات أشرف من غيرها بسبب أن هذا البيت بناه الخليل وعظّمه وكانوا عند استقبالهم أشدّ تعظيماً وخشوعاً، وتلك مصلحة متعيّنة لتقوية الدين في نفوسهم. ومنها: لما كان بناء هذا البيت سبباً لظهور دولة العرب

كانت رغبتهم في تعظيمه أشدّ. ومنها: أن اليهود كان يعيرون المسلمين عند استقبال بيت المقدس بأنه لولا أنّا أرشدناكم إلى القبلة لما كنتم تعرفونها، فصار ذلك سبباً لتشويش الخواطر وذلك أخلّ بالخضوع والخشوع. لذلك ناسب الانصراف عنه. ومنها: أنّ الكعبة منشأ محمد ﷺ، فتعظيم الكعبة يقتضي تعظيم محمد، وذلك أمر مطلوب، لأنه متى رسخ في قلوبهم تعظيمه كان قبولهم لأوامره ونواهيه في الدين والشريعة أسرع وأسهل. والمفضي إلى المطلوب مطلوب. ومنها: اختبار النفوس كما قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ (1). فأمرهم الله تعالى حين كانوا بمكة أن يتوجّهوا إلى بيت المقدس ليتميّزوا عن المشركين. فلما هاجروا إلى المدينة وبها اليهود أُمِرُوا بالتوجّه إلى الكعبة ليتميّزوا عن اليهود.

قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ﴾ (2).

لا جدال في حصول المحنة بسبب تحويل القبلة، فقد كان النبي في مكة يصلّي إلى الكعبة، فلما صار إلى المدينة المنوّرة أُمِرَ بالتوجّه إلى بيت المقدس سبعة عشر شهراً، حتى نزل قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ (3). فقال يومئذ ضعفاء اليقين: لو كان محمد على يقين من أمره لما تغيّر رأيه في القبلة. روى القفّال عن ابن جريج أنه قال: بلغني أنه رجع ناس ممن أسلموا وقالوا: مرّةً ها هنا ومرّة ها هنا. وقال السيدي: لما توجّه النبي ﷺ نحو المسجد الحرام اختلف الناس،

(1) سورة البقرة، الآية 143.
(2) نفس الآية.
(3) سورة البقرة، الآية 143.

فقال المنافقون: ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها. وقال المسلمون: لسنا نعلم حال إخواننا الذين ماتوا وهم يصلّون نحو بيت المقدس. وقال آخرون: استئناف إلى بلد أبيه ومولده. وقال المشركون: تحيّر في دينه.

وقال الرازي: إنّ الحيرة في النسخ أولى لأن الشبهة في أمر النسخ أعظم من الشبهة الحاصلة بحسب تغيير القبلة، وقد وصفها الله بالكبيرة فقال: ﴿ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ﴾ (1). ومعنى كبيرة: ثقيلة شاقّة مستنكرة، وليس الامتحان بأمر القبلة سهل بعد أن اقترنت بالإيمان والعبادة، ثم إن تركها ثقيل لأن ذلك يقتضي ترك الإلف والعادة والإعراض عن طريقة الآباء والأسلاف. ولكن الحكيم المثقّف الذي يدرك أنّ كلّ الجهات لله وأنّ الاعتبار في العبادة ليس بالجهات بل بالإنابة والتوجّه إلى الله خاصة لا يهمّه من هذا الأمر شيء بل يرى الحكمة في هذا التحوّل لأنه جعل مكة متّجهاً عاماً للمسلمين بدل القدس، ولولا ذلك لكانت الفتنة أعظم والبلاء أشدّ لأن القدس قبلة اليهود والنصارى وهي ستصبح يوماً معتركاً بين أصحاب هذه الأديان الثلاثة كما حصل ذلك من قبل في الحروب الصليبية وفي العصر الحاضر، فتأمّل.

قال رُوَاة الأثر: كان النبي ﷺ يكره التوجّه إلى بيت المقدس ويحبّ التوجّه إلى الكعبة، إلاّ أنه ما كان يتكلّم بذلك، بل كان كما حكى عنه تعالى يقلّب وجهه في السماء: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ﴾ (2). والسبب في ذلك كما قصّه الرازي أن اليهود كانوا يقولون إنه يخالفنا ثم يتّبع قبلتنا، ولولا نحن لم يدر أين يستقبل في صلاته.

---

(1) سورة البقرة، الآية 144.

وقد قال المحقّقون في معنى قوله تعالى: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾، هو كناية عمّا كان يرجوه عند التحويل عن بيت المقدس إلى الكعبة وجوهاً كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة العرب في الإسلام، والمباينة عن اليهود، وتمييز المؤمن من المنافق، وهو أقرب للواقع من كلّ ما قيل في هذا الباب.

فقد كان العرب يقولون لمّا تحوّلت القبلة إلى بيت المقدس إنّ محمداً كان يقول إنّا على دين إبراهيم والآن ترك التوجّه إلى الكعبة، ومن ترك التوجّه إليها فقد ترك دين إبراهيم، وجعلوا ذلك مطعناً في الإسلام. ولمّا انتقل النبي ﷺ إلى المدينة واستقرّ الإسلام في نصابه ولم يعد يخشى عليه من فتنة الشرك تغيّرت المصلحة فاقتضت الحكمة تحويل القبلة إلى الكعبة الشريفة.

الأنـــا

ذهب فلاسفة الإسلام على أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله «أنا» موجود ليس بمتحيّز ولا قائم بالمتحيّز وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه، وقالوا لا يلزم من كونه كذلك أن يكون مثل الله تعالى، لأن الاشتراك في الأسلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية.

واحتجّوا على ذلك بأن في المعلومات ما هو فرد حقاً يوجب أن يكون العلم به فرداً حقاً وأن يكون الموصوف بذلك العلم فرداً حقاً، وكل جسم وكل حال في الجسم ليس بفرد حقاً، فذلك الذي يصدق عليه منّا أنّه يعلم هذه المفردات، وجب أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً.

أما أنّ في المعلومات ما هو فرد حقاً فلأنه لا شك في وجود شيء، فهذا الموجود إن كان فرداً حقاً فهو المطلوب، وإن كان مركّباً فالمركب مركّب على الفرد، فلا بدّ من الفرد على كل الأحوال. وأما أنه إذا كان في المعلومات ما هو فرد كان في المعلوم ما هو فرد لأن العلم المتعلّق بذلك الفرد إن كان منقسماً فكلّ واحد من أجزائه أو بعض أجزائه إما أن يكون علماً بذلك المعلوم وهو محال لأنه يلزم أن يكون الجزء مساوياً للكل وهو محال، وإما أن لا يكون شيء من أجزاء علماً بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الأجزاء إما أن يحدث زائد هو العلم بذلك المعلوم الفرد، فحينئذ يكون العلم بذلك المعلوم هو هذه الكيفية الحادثة لا تلك الأشياء التي فرضناها قبل ذلك.

ثم إن هذه الكيفية إن كانت منقسمة عاد الحديث فيه وإن لم تكن منقسمة فهو المطلوب. وإذا كان في المعلوم علم لا يقبل القسمة كان الموصوف به أيضاً كذلك فلأن الموصوف به لو كان قبل القسمة لكان كل واحد من تلك الأجزاء أو شيء منها إن كان موصوفاً به بتمامه فحينئذ يكون العرض الواحد حالاً في أشياء كثيرة وهو محلل أو يتوزّع أجزاء الحال على أجزاء المحلّل فيقسم الحال وقد فرضنا أنه غير منقسم أو لا يتّصف شيء من أجزاء المحلل إلاّ بتمام الحال ولا شيء من أجزاء ذلك الحال. فحينئذ يكون ذلك المحلّل خالياً عن ذلك الحا، وقد فرضناه موصوفاً به وهذا خلف. وأما أن كلّ متحيّز ينقسم فبالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد. فثبت أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله «أنا» موجود ليس بمتحيّز ولا قائم بالتحيز.

ثم نقول: إن هذا الموجود لا بد أن يكون مدركاً للجزئيات لأنه لا يمكننا أن نحكم على هذا الشخص المشار إليه بأنه إنسان وليس بغزال

والحاكم بشيء على شيء لا بدّ أن يحضر المحكوم عليه بهذا الشيء وأن يكون مدركاً لهذا الجزئي وللإنسان الكلّي حتى يمكنه أن يحكم بهذا الكلي على هذا الجزئي. فالمدرك للكليّات هو النفس، والمدرك للجزئيات هو أيضاً النفس، فكل من كان مدركاً للجزئيات فأنه لا يمتنع أن يلتّذ ويتألـمّ. قالوا: إذا ثبت هذا فإن هذه الأرواح بعد المفارقة تتألـمّ وتلتذّ إلى أن يردّها الله للأبدان يوم القيامة. فهناك يحصل الالتذاذ والتألم في الأبدان. وهب أنه لم يقم برهان على القول به ولكن لم يقم دليل على فساده فإنه مما يؤيد الدين وينصر القرآن ويزيل الشكوك والشبهات من الثواب والعقاب فوجب المصير إليه.

ثم إن الثواب والعقاب إمّا أن يصلا إلى هذه البنية أو إلى جزء من أجزائها، لأنّا نجد هذه البنية متفرّقة متمزِّقة، فكيف يصل الثواب والعقاب إليها؟ وإذا جاز ذلك فَلِمَ لا يجوز أن يُقال: الإنسان هو الروح وهو لا يعرض له التفرّق والتمزّق، فلا جرم يصل إليه الألم واللذّة.

الصبـــر

اعلـم أن الصبر واجب في نظر الديانة الإسلامية وهو من جملة تكاليفها الشاقّة وهو مشروع لتقوية ضعاف النفوس الذين وصفهم القرآن بآية: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ فَإِنۡ أَصَابَهُۥ خَيۡرٌ ٱطۡمَأَنَّ بِهِۦۖ وَإِنۡ أَصَابَتۡهُ فِتۡنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجۡهِهِۦ﴾ (1).

وللصبر مقامان: مقام يحمد فيه وهو مقام الابتلاء في سبيل الحق

(1) سورة الحجّ، الآية 11.

وإعلاء الملّة، ومقام يخدم فيه وهو يكون من جانب الظلمة، **فالصبر** عليه مقبوح مذموم، وقد ذكر علماء الأخلاق أن الصبر المحمود من الملكات الفاضلة التي تجمّل الإنسان.

وقد جعله الإمام الغزالي على ضربَيْن: الأول بعين وهو إما فعلي أو احتمالي، فالأول كمكابدة الأعمال الشاقة والمغامرة بالأعمال الصعبة، والاحتمالي كمعاناة الابتلاء والثبات على دفع الآلام. والثاني نفساني وهو المنع من التورط في الشهوات الرديئة. ولهذا الضرب أنواع، فإن كان شهوتَيْ البطن والفرج سُمِّي **عفّة**، وإن كان في سبيل ردّ المكروه ومعاناته فله أسماء كثيرة تختلف باختلاف المكروه، فإن كان من أثر مصيبة أو مظلمة كان **احتساباً**، ويضادّه **الجزع والهلع**، وهي حالة عصبية تقرب من الجنون. وإن كان في حال الغنى مع امتلاك النفس سمّي **وقاراً**، ويضادّه **البطر**. وإن كان في حرب ومقاتلة سمّي **شجاعة**، ويضادّه **الجبن**. وإن كان في كظم الغيظ والغضب سُمّي **حلماً**، ويضادّه **الترف والتهوّر**، وإن كان في نوائب الدهر سمّي **أناة** و **سعة صدر**، ويضادّه **الضجر وضيق الخلق**. وإن كان في إخفاء الأمور وحفظ الأسرار سمّى كتماناً، ويضاده **الطيش والثرثرة**. وإن كان عن فضول العيش سمّي **زهداً**، ويضادّه **الحرص**. وإن كان عن ضيق العيش سمّي **قناعة**، **ويضاده الطمع والشره**.

وقد جمع القرآن هذه الأنواع كلها وسمّاها **صبراً** فقال: ﴿وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ (1).

ولما كان الصبر أساساً للثقافة الإسلامية والتربية النفسية، **فقد**

(1) سورة البقرة، الآية 177.

تكلم عنه القرآن في نيف وسبعين موضعاً في أوضاع مختلفة. فذكره في موضع السيادة العامة والغلبة فقال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾ (1)، وقال أيضاً: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا﴾ (2). وذكره كعمل يستحق المجازاة فقال: ﴿وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (3). وقال أيضاً: ﴿أُولَٰئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا﴾ (4). وقال في موضع تعليق الظفر والنصر على الصبر: ﴿بَلَىٰ إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ﴾ (5).

وقال في معرض التشجيع على احتمال مكاره الحياة بأنواعها: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ * أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ (6).

المصائب

جزّأ الإسلام المصائب جزأين: جزء يحصل بالقضاء والقدر، وجزء يحصل بالفعل والكسب. أما الذي يحصل بالقضاء والقدر فهو الذي يحصل اتفاقاً من غير كسب ولا تدبير، كالتدهور من شاهق، والغرق، والحرق، ونزول الصاعقة والجوائح ووقوع الحائط والصدمة وهو الآفات.

(1) سورة السجدة، الآية 24.
(2) سورة الأعراف، الآية 134.
(3) سورة النحل، الآية 96.
(4) سورة القصص، الآية 54.
(5) سورة آل عمران، الآية 125.
(6) سورة البقرة، الآية 156 ـ 157.

وأما الذي يحصل بالفعل والكسب فهو ضربان: ضرب يقع خطأ من غير تدبير ولا قصد، وضرب يحصل على الروية والتدبير والقصد، وهما من فعل الإنسان. وكلاهما موجب للمؤاخذة والمجازاة. فالأول بالتعويض والثاني بالحدّ، وعند المتأخرين من المشرّعين بالجزائيّن: التعويض والحدّ معاً.

وتقتضي فلسفة القرآن وقواعده في التربية أن كل ما يصيب الإنسان من نوازل القضاء والقدر يحتسبه لله ويجب أن يعتقد فيه أنه صواب وعدل وخير صلاح مع الرضاء به وترك الجزع منه. أما المصائب التي تنزل به من غيره فيجب عليه أن يرجع فيها إلى الله في الانتصاف منه وأن يكظم غضبه وغيظه فلا يتعدى إلى ما لا يحلّ له من شفاء غيظه حتى لا يكون منتقماً لنفسه بل يكل ذلك إلى عدل الله فيجاز على فعله بما يستحق بدون إسراف ولا قصد حتى يعمّ الرضاء وتنتشر المحبة ويسود السلام ويحصل الاطمئنان في القلوب.

مذهب القائلين بنفي الشك

إن الفلاسفة المسلمين متّفقون على إثبات حقائق الأشياء ولم يخالفهم في ذلك إلاّ السفسطائيون من غير المسلمين ممّن أنكروا حقائق الأشياء وأقاموا الشكّ مقامها، وهو مذهب القائلين بوحدة الوجود ومنهم البراهمة والبوذيون ومن لفّ لفّهم.

وقد قالوا في ذلك: إن تصوّر الإنسان لنفسه من حيث هو هو ممّا لا يتطرّق إليه الاشتباه، فإنه من المستحيل أن أصير أنا مشتبهاً بغيري أو

يشتبه فيّ غيري، بخلاف أنت، فإنك قد تشتبه بغيرك وغيرك يشتبه بك في عقلي وظنّي. والسرّ في ذلك أن المضمرات هي الألفاظ الدالة على شيء ما هو المتكلم والمخاطب والغائب من غير دلالة على ماهية ذلك المعيّن، وهي أنا وأنت وهو وأعرفها أنا ثم أنت ثم هو. وأشدّ المضمرات عرفاناً أنا وأشدّها بُعْداً عن العرفان هو. وأما أنت فالمتوسط بينهما والتأمّل التام يكشف عن صدق هذه القضية.

ومما يدل على أن أعرف الضمائر ـ أنا ـ أن المتكلم حصل له عند الانفراد لفظ يتسوّى فيه المذكر والمؤنث من غير فصل لأن الفصل إنما يُحتاج إليه عند الخوف من الالتباس وها هنا لا يمكن الالتباس فلا حاجة إلى الفصل.

وأما عند التثنية والجمع فاللفظ واحد إما في المتّصل كقولك شربنا وإما في المنفصل كقولك نحن، وإنما كان ذلك كذلك للأمن من اللبس. وأما المخاطب فإنه فصل بين مؤنّثه ويُثنّى ويُجمع لأنه قد يكون بحضرة المتكلم ومذكره وهو مقبل عليهما فيخاطب أحدهما فلا يعرف حتى يبيّنه بعلامة وتثنية المخاطب وجمعه.

وأما أن الحاضر أعرف من الغائب فهذا أمر كالضروري، فإذا عرفت هذا ظهر أن عرفان كل شيء بذاته أتمّ من عرفانه بغيره سواء كان حاضراً أو غائباً هو الذي يقول لنفسه أنا، ولفظ أنا كما علمت أعرف الأقسام الثلاثة. فلِمَ لا يكون لأحدٍ أن يشير إلى تلك الحقيقة بالضمير الذي هو أعرف المعارف: أنا الله الذي لا إلآه إلاّ هو.

مذهب شائع من الصوفية يقول بأن الروح إذا استنارت بأنوار الحقيقة انكشف لها الستار عن الواقع واتّحد العاقل بالمعقول وعند الاتحاد يصحّ لذلك العارف أن يقول: أنا الله.

إن القول بالاتحاد غير معقول لأن حال الاتحاد إن فَنِيَا الاثنان أو أحدهما فذاك ليس باتّحاد، وإن بقيا فهما إثنان لا واحد. ولما بطل هذا، وهو أكمل إشارة عندهم، بقي الطريقان الآخران وهما: أنت وهو. أما أنت فهو ممّن فني من الحاضرين في مقام المكاشفات والمشاهدات عنهم عن جميع الحظوظ البشرية. وأما هو فللغائبين وهو أشرف الأسماء، ودليلهم يظهر فيما يلي: قالوا: إن الاسم إما كليّ أو جزئي، ونعني بالكليّ أن يكون مفهومه لا يمنع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه. أما الجزئي أن يكون نفس تصوّره مانعاً من الشركة. وهو اللفظ الدالّ عليه من حيث أنه ذلك المعيّن، فإن كان الأول فالمشار إليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه لأنه لما كان ذلك المفهوم من ذلك الاسم أمر لا يمنع الشركة، وذاته تعالى مانعة من الشركة، وجب القطع بأن المشار إليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه، فإذن جميع الأسماء المشتقة كالرحمان والرحيم والحكيم والعليم والقادر لا تتناول ذاته المخصوصة ولا تدلّ عليه بوجه البتّة. وإن كان الثاني فهو المسمى باسم العلم، والعلم قائم مقام الإشارة، فلا فرق بين قولك يا ربّي وبين قولك يا أنت ويا هو. وإذا كان العلم قائماً مقام الإشارة فالعلم فرع واسم الإشارة أصل والأصل أشرف من الفرع. فقولنا: يا أنت يا هو أشرف من سائر الأسماء بالكليّة، إلاّ أن الفرق أنّ «أنت» لفظ يتناول الحاضر

و «هو» يتناول الغائب، وفيه سرّ آخر وهو إن «هو» «نما يصحّ التعبير عنه إذا حصلت في العقل صورة ذلك الشيء، وقولك «هو» يتناول تلك الصورة وهي حاضرة، فقد دعا القول إلى أنّ «هو» أيضاً لا يتناول إلاّ الحاضر.

ومن وجه آخر فقد دللنا على أن حقيقة الحق منزّهة عن جميع أنحاء التراكيب والفرد المطلق لا يمكن نعته لأن النعت يقتضي المغايرة بين الموصوف والصفة وعند حصول الغيريّة لا تبقى الفردانية. وأيضاً لا يمكن الإخبار عنه لأن الإخبار يقتضي مُخبِراً عنه ومُخبِراً به، وذلك يناقي الفردانية. فثبت أن جميع الأسماء المشتقة قاصرة عن الوصول إلى كنه حقيقة الحق. وأما لفظ «هو» فإنه يصل إلى كنه تلك الحقيقة المفردة المُبرّأة عن جميع جهات الكثرة. فهذه اللفظة لوصولها إلى كنه الحقيقة وجب أن تكون أشرف من سائر الألفاظ التي يمتنع وصولها إلى كنه تلك الحقيقة.

على أن الألفاظ المشتقة دالّة على حصول صفة للذات ثم ماهيات صفة الحق أيضاً غير معلومة إلاّ بآثارها الظاهرة في عالم الحدوث، فلا يعرف من علمه إلا أنه الأمر الذي باعتباره صحّ منه الإحكام والاتقان، ومن قدرته إلا أنها الأمر الذي باعتباره صحّ منه صدور الفعل والترك. فإذن هذه الصفات لا يمكننا تعقّلها إلاّ عند الالتفات إلى الأحوال المختلفة في عالم الحدوث. فالألفاظ المشتقة لا تشير إلى الحقّ سبحانه وحده بل تشير إليه وإلى عالم الحدوث معاً، والناظر إلى شيئين لا يكون مستكملاً في كل واحد منهما، بل يكون ناقصاً قاصراً. فإذن جميع الأسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق في مقام معرفة الحق بل كأنها تصير حجاباً بين الإنسان وبين الاستغراق في معرفة الربّ.

أما «هو» فإنه لفظ يدلّ عليه من حيث هو هو، لا من حيث عرضت له إضافة أو نسبة بالقياس إلى عالم الحدوث، فكان لفظ «هو» يوصلك إلى الحقّ ويقطعك عمّا سواه وما عداه من الأسماء، فإنه لا يقطعك عمّا سواه فكان لفظ «هو» أشرف.

إن البراهين السالفة قد دلّت على أن صيغ الجلال والعزّة هي الذات، وأنّ ذاته ما كملت بالصفات، بل ذاته لكمالها استلزمت صفات الكمال، ولفظ «هو» يوصلك إلى ينبوع الرحمة والعزة والعلوّ وهي الذات، وسائر الألفاظ لا توقفك إلاّ في مقام النعوت والصفات، فكان لفظ «هو» أشرف.

مبحث في اسمه تعالى «الواحد»

قال اللغويّون: الواحد اسم جرى على وجهين في كلام العرب، أحدهما أن يكون اسماً والآخر أن يكون وصفاً. فالاسم الذي ليس بصفة قولهم «واحد» المتصل بالعدد، فهذا الاسم ليس بوصف كما أن سائر أسماء العدد كذلك. وأما كونه صفة فنحو قولك مررت برجل واحد، وهذا شيء واحد. فإذا أجري هذا الاسم على الحق تعالى جاز أن يكون الذي هو الوصف. كالعالم والقادر، وجاز أن يكون الذي هو الاسم كقولنا شيء، ويقوّي الأول قوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾[1]. وتحقيق القول في العدل أن الأشياء التي يصدق عليها أنها واحد مشتركة في مفهوم الوحدانية ومختلفة في خصوصيات ماهيتها، أعني كونها جوهراً

(1) سورة البقرة، الآية 163.

أو عرضاً أو جسماً أو مجرّداً. ويصحّ أيضاً تعقّل كل واحد منهما أعني ماهيته وكونه واحداً مع الذهول عن الآخر، فإذن كون الجوهر جوهراً هو الاسم وتارة يفيد معنى أنه واحد حينما يحصل نعتاً لشيء آخر.

ومعنى كونه نعتاً هو أن الواحدية، هل هي صفة زائدة عن الذات أم غير زائدة؟ اختلف العلماء في ذلك، فقال قوم أنها صفة زائدة عن الذات وأيّدوا رأيهم بأنّا إذا قلنا هذا الجوهر واحد فالمفهوم من كونه جوهراً غير المفهوم من كونه واحداً، بدليل أنّ الجوهر يشاركه العرض في كونه واحداً ولا يشاركه في كونه جوهراً ولأنه يصح أن يعقل كونه جوهراً حال الذهول عن كونه واحداً، والمعلوم مغاير لغير المعلوم، ولأنه لو كان كونه واحداً نفس كونه جوهراً لكان قولنا الجوهر واحداً جارياً مجرى قولنا الجوهر جوهر، ولأن مقابل الجوهر هو العرض ومقابل الواحد هو الكثير، فثبت أن المفروض من كونه واحداً، إما أن يكون سلبياً أو ثبوتياً، لا جائزاً أن يكون سلبياً لأنه لو كان سلبياً لكان سلباً للكثرة، والكثرة إما أن تكون سلبية أو ثبوتية، فإن كانت الكثرة سلبية والوحدة سلباً للكثرة، كانت الوحدة سلباً للسلب، وسلب السلب ثبوت، فالوحدة ثبوتية وهو المطلوب، وإن كانت الكثرة ثبوتية ولا معنىً لكثرة إلا بمجموع الوحدات، فلو كانت الوحدة سلبية مع الكثرة كان مجموع المعدومات أمراً موجوداً وهو محال، فثبت أن الوحدة صفة زائدة ثبوتية. ثم هذه الصفة الزائدة إما أن يقال إنه لا تحقق لها إلا في الذهن أو لها تحقق خارج الذهن والأول باطل وإلاّ لم يكن الذهن مطابقاً لما في الخارج، فيلزم أن لا يكون الشيء المحكوم عليه بأنه واحد قد كان واحداً في نفسه قبل أن وُجِد ذهنياً وفرضياً واعتبارياً، فثبت أن كون الشيء واحداً صفة ثبوتية زائدة عن ذاته قائمة بتلك الذات، وأنكر من أن

كون الوحدة صفة ثبوتية بأن قال لو كانت الوحدة صفة زائدة على الذات لكانت الوحدات متساوية في ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعيناتها فيلزم أن تكون للوحدة وحدة أخرى وينجرّ ذلك إلى ما لا نهاية له.

الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له إنه واحد، فالإنسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو إنسان إنسانين بل قد ينقسم إلى الأبعاض والأجزاء لكنه لم ينقسم من جهة ما ثيل له إنه واحد بل من جهة أخرى.

إذا عرفت هذا فاعلم أن شيئاً من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد، فإن العشرة الواحدة من حيث أنها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها. فإن قلت عشرتان فالعشرتان مرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة. فلا شيء من الموجودات ينفك عن الوحدة، ولأجل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالموجود فظنّ أن كل موجود لما صدق عليه أنه واحد كان وجوده نفس وحدته، والحق أنه ليس كذلك لأن الوجود ينقسم إلى الواحد والكثير والمنقسم إلى شيء مغاير لما به الانقسام.

إنّ الحقّ سبحانه واحد باعتباريَنْ اثنين: أوّلاً أن ذاته ليست مركبة من اجتماع أمور كثيرة، وثانياً أنه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ لوجود جميع الكائنات. فالجوهر الفرد عند الأشعرية واحد بالتفسير الأوّل وليس واحداً بالتفسير الثاني. والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الأوّل أنه لو كان مركباً لافتقر تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزاء غيره، فكل مركب مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته واجب لغيره فهو مركب، فهو مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فما لا يكون كذلك استحال أن

يكون مركباً. فإذن حقيقته تعالى حقيقة أحديّة فرديّة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، لا كثرة مقدارية كما تكون للأجسام ولا كثرة معنوية كما تكون للنوع المتركب من الفصل والجنس أو الشخص المتركب من الماهية والشخص، إلا أنه قد صعب ذلك على أقوام وذلك لأنه سبحانه عالم، قادر، حيّ، مريد، فالمفهوم من هذه الصفات إما هو نفس المفهوم من ذاته أو ليس كذلك. والأول باطل بلا شبهة وذلك بدلائل منها:

أنه يمكننا أن نتعقّل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات، وإن لم يمكن ذلك فلا شك أنه يمكننا تعقّل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن أن نتعقل ذاته المخصوصة، بل هذا هو الواجب عند من يقول إن ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته معلومة، والمعلوم مغاير لما ليس معلوم، فإذن هذه الصفات أمور زائدة عن الذات.

ولو كانت هذه الصفات هي نفس الذات لكان قولنا في الذات أنها عالمة أو ليست عالمة جارياً مجرى قولنا الذات ذات أو لا ذات، وإلا استحال أن يكون ذلك في البحث يحتمل أن يقام البرهان على نفيه وإثباته، فإن من قال الذات ذات، علم كل واحد بالضرورة صدقه. ومن قال الذات ليس بذاته، علم كل واحد بالضرورة كذبه. ولما كان قولنا الذات عالمة أو ليست عالمة ليس بمثابة قولنا: الذات ذات لذات ليست بذات، علمنا أن هذه الصفات أمور زائدة على الذات.

ولو كان المرجع بهذه الصفات إلى ذاته فقط وذاته ليست إلاّ شيئاً واحداً، كان المرجع بهذه الصفات إلى شيء واحد فكان ينبغي أن تكون إقامة الدلالة على كونه قادراً تغني عن إقامة الدلالة على كونه عالماً وعلى كونه حيّاً. فلما لم يكن ذلك كذلك بل افترقنا في كل صفة إلى دليل

خاص، علمنا أنه ليس المرجع بها إلى الذات.

وإذا ثبت أن هذه الصفات أمور زائدة على الذات، نقول: هذه الصفات إما أن تكون سلبية أو ثبوتية. لا جائز أن تكون سلبية لأن السلب نفي محض والنفي المحض لا تخصص فيه ولأنا جعلنا كونه عالماً قادراً عبارة عن نفي العجز والجهل، بهذا المعنى نحقّق العلم والقدرة. فإن الجماد قد انتفى عنه الجهل والعجز بهذا المعنى مع أنه غير موصوف بالعلم والقدرة، فثبت أن صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته. والإلاه عبارة عن مجموع الذات والصفات، فعاد القول إلى أن حقيقة الإلاه تعالى مركبة من أمور كثيرة. فكيف القول فيه؟.

ويوجد إشكال آخر وهو إنّا قد دلّلنا على أن الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات، فإذا كانت حقيقة الحق واحدة فهناك أمور ثلاثة: تلك الحقيقة وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية. فذاك ثالث ثلاثة فأين التوحيد؟.

والإشكال الثالث، هل أن تلك الحقيقة هي موجودة واجبة الوجود أم لا؟ فإن كانت موجودة فهي بوجود ما تشارك سائر الموجودات وبماهيتها تمتاز عن سائر الموجودات. فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية، وإن لم تكن موجودة فهذا إشارة إلى العدم. وكذا القول في الوجوب، فإنها إن كانت واجبة الوجود لذاتها فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات، لأن الوجود صفة للانتساب الموضوع إلى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منها من حيث هو فلان تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لها أولى. وأيضاً فالذات قائمة بنفسها ويستحيل أن يكون الواجب أمراً قائماً بالنفس. والأنا نصف الذات بالوجوب، ووصف الشيء بنفسه محال. فثبت أنه لو وجب

موجود واجب الوجود لكان وجوب وجوده قائماً على ذاته. فهناك أمران: تلك الذات مع ذلك الوجود ومع الوصوفية بذلك الوجوب، فقد عاد التثليث.

الإشكال الرابع: وهو أن هذه الحقيقة الساذجة هل يمكن الإخبار عنها؟ وهل يمكن التعبير عنها أم لا؟ والأول محال لأن الإخبار إنما يكون بشيء عن شيء، فالمخبر عنه غير المخبر، فهما أمران لا واحد. وإن لم يكن التعبير عنه فهو غير معلوم الثبوت لا بالنفي ولا بالإثبات، فهو مغفول عنه.

الجواب عن هذه الإشكالات الأربعة:

الأول: إن الله سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات. ولا شك أن المجموع مفتقر في تحققه إلى تحقق أجزائه، إلا أن الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها وهي بعد وجوبها بعديّة بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات وهذا مما لا امتناع فيه عند العقل.

الثاني والثالث: الوجود والوجوب: وهو أن الوحدة صفة زائدة على الذات. فإذا نظرنا إليها من حيث أنها واحدة نرى أن الذي ذُكِر حق، ولكن هناك فرق بين النظر إليه من حيث أنه «هو» وبين النظر إليه من حيث أنه محكوم عليه بأنه واحد. فإذا نظرنا إليه من حيث أنه «هو» مع عدم الالتفات إلى أنه واحد، فإنّ الوحدة تتحقق، وهنا حالة عجيبة وهي أنّ العقل ما دام يلتفت إلى الوحدة فهو لم يصل بعدُ إلى عالم الوحدة. فإذا ترك الوحدة، فقد وصل إلى الوحدة. فإذا اعتبرنا هذه الحالة وفكّرنا فيها برأي نيّر، نصل إلى إدراك السرّ بصورة عجيبة.

الرابع: وهو هل يمكن التعبير عن الحق تعالى؟ فالواقع أنه لا

يمكن ذلك، لأننا متى عبّرنا عنه فقد أخبرنا عنه بأمر آخر، والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة، فليس هناك توحيد ولو أخبرنا عنه بأنه لا يمكن الإخبار عنه، فهناك ذات مع سلب خاص فلا يكون هناك توحيد.

فأما إذا نظرنا إليه من حيث أنه «هو» من غير أن نخبر عنه، لا بنفي ولا بإثبات، فهناك تحقيق الوصول إلى التوحيد الخالص والالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه إلا بكلمة «هو» فلذلك عظم وقعها عند الخائضين في خضم التوحيد.

أما الوحدة بالمعنى الثاني السلبي وهو أنه ليس في الوجود شيء يشاركه في وجوب الوجود، فكأن هذه الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق تعالى.

وأما الوحدة بالتعبير الأول فليست من خواصّ ذات الحق، لأنه لا شك في وجود موجودات، وهذه الموجودات إما مفردات أو مركبات، فالمركبات لا بد فيها من المفردات. فثبت أنه لا بد من إثبات المفردات في عالم الممكنات. والواحدية بالمعنى الأول ليست من الأمور التي يوجد بها الحق سبحانه.

وأما الواحدية بالمعنى الثاني فالحقّ تعالى متوحّد بها ومتفرّد بها ولا يشاركه في ذلك النعت شيء سواه.

فهذا منتهى ما وصلت عقول فلاسفة المسلمين إلى تقريره في هذا المقام بحسب مداركهم السامية ومعارفهم الغزيرة وإلاّ فالحقيقة أنهم متّفقون على أن الخالق جلّ وعلا منزّه عن متناول الأوهام، بعيد عن تصوّر العقول والأفهام.

رأي المعتزلة في وصف الله بالواحد:

قال أبو علي الجبّائي: يوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه أربعة:

الأول: أنه ليس بذي أبعاض ولا بذي أجزاء.

الثاني: الانفراد بالقدم.

الثالث: الانفراد بالألوهيّة.

الرابع: الانفراد بصفاته الذاتية نحو كونه عالماً بنفسه، قادراً بنفسه الخ...

وجمعها ابنه أبو هاشم في ثلاث فقط، حيث جعل القدم وصفات الذات وجهاً واحداً.

رأي أيمّة السنّة في وصف الله بالواحد:

قالوا: إنه تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له.

أما أنه واحد في ذاته: فلأنّ تلك الذات المشار إليها بقولنا هو الحق تعالى، إما أن تكون حاصلة في شخص آخر سواه أو لا تكون. فإن كان الأول كان امتياز ذاته المعنيّة عن المعنى الآخر لا بد أن يكون بقيد زائد فيكون هو في نفسه مركّباً بما به الاشتراك وما به الامتياز. فيكون ممكناً معلولاً مفتقراً وذاك محال وإن لم يكن كذلك فقد ثبت أنه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له.

وأما أنه واحد في صفاته: فلأن موصوفيته سبحانه بصفات متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من خمسة وجوه:

1 ـ إن كل ما عداه لا يكون حصول صفاته تدلّه من نفسه بل من

غيره. وصفاته سبحانه حاصلة يستحق حصولها لنفسه لا لغيره.

2 ـ إن صفات غير الله مختصة بزمان دون زمان لأنها حادثة، أما صفات الله فليست كذلك.

3 ـ إن صفات الله غير متناهية بحسب المتعلّقات، فإن علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات وله في كل واحد من المعلومات غير المتناهية معلومات غير متناهية، لأنه يعلم مثلاً في ذلك الجوهر الفرد كيف كان ويكون حاله بحسب كل واحد من الأحيان المتناهية وبحسب كل واحدة من الصفات المتناهية، فهو سبحانه واحد في صفاته من هذه الجهات.

4 ـ ليست موصوفية ذاته تعالى بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلاً لها ولا بحسب كون ذاته مستكملة بها، لأنّا بيّنا أن الذات كالمبدأ لتلك الصفات. فلو كانت الذات مشتكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصاً لذاته مستكملاً بالممكن لذاته وهو محال، بل ذاته مستكملة لذاته. ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقق صفات الكمال. إلا أن التقسيم يعود في نفس الاستكمال، فينتهي إل حيث تقصر العبارة عن الوفاء به.

5 ـ إنه لا خبر عند العقول من كنه صفاته، كما لا خبر عندها من كنه ذاته. وذلك لأنّا لا نعرف من علمه إلاّ أنه الأمر الذي لأجله ظهر الإحكام والإتقان في عالم المخلوقات.

فالمعلوم من علمه أنه أمر لا ندري أنه ما هو. ولكن نعلم منه أنه يلزمه هذا الأثر المحسوس. كذا القول في كونه قادراً وعالماً.

وأما أنه **واحد في أفعاله**: فالأمر ظاهر، لأن الموجودات إما

واجب وإمّا ممكن. فالواجب هو هو، والممكن ما عداه، وكل ما كان ممكناً يجوز أن لا يوجد، ما لم يتصل بالواجب. ولا يختلف هذا الحكم باختلاف أقسام الممكنات، سواء كان ملكاً أو كان فعلاً للعباد أو كان غير ذلك. فثبت أن كل ما عداه فهو ملكه وملكه تحت تصرّفه وقهره وقدرته واستيلائه. وعندئذ ندرك أن الموجود ليس البتّة إلاّ ما هو هو وما هو له، ولو سارت العقول في هذا البحر إلى الأبد لم تقف، لأن السير إلى الأبد ذرّة من ذرّات هذا العالم. فكيف الوقوف؟ ومتى الوصول؟ وإلى أين الحركة؟ والسير إنما يكون من شيء إلى شيء، فالشيء الأول متروك والشيء الثاني مطلوب، وهما متغايران. ونحن إذا انتقلنا من عالم الحدوث إلى القدم، فهناك تنقطع الحركات وتضمحل الدلائل والأمارات والعلامات ولم يبق في العقول والألباب، إلاّ التسليم لله الواحد ربّ الأربّاب.

الشــرك

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ (1). وقد اختلف العلماء في لفظ الشرك على من يصدق، هل على عبدة الأوثان والأصنام أم عليهم وعلى غيرهم من أصحاب الأديان الأخرى؟ والمختار أنه وصف يصدق على كل من لا يؤمن بالله المنزّه عن الشبه والمثيل في الصفات والأفعال كما أسلفنا. والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖ﴾ (2). ولا يخفى أن

(1) سورة النساء، الآية 48.
(2) سورة المائدة، الآية 73.

هذا التثليث صادق بالمذهب القائل بأن الأقانيم الثلاثة ليست صفات قائمة بالذات الإلاهية بل هي ذوات ثلاث قديمة مستقلّة قائمة بأنفاسها لكنها اتّحدت في المسير وهذا شرك.

أما أبو بكر الأصمّ فقد عمّم وقال: الشرك هو جحود رسالته ﷺ. وقال غيره من بعض أيمّة السنّة: الشرك هو نسبة شيء من الخلق أو الفعل أو التأثير إلى غير الله تعالى. فلو قال إنسان إن خلق الأجسام والحياة من جنس مقدور البشر، وأسند خلق الحيوان والنبات إلى الأفلاك والكواكب كان مشركاً.

وقال آخرون منهم: إن الله تعالى فصل بين أهل الكتاب وبين المشركين في الذكر، وذلك يدلّ على أن أهل الكتاب غير داخلين تحت اسم الشرك. ودليلهم على ذلك القرآن، فأن الله لما عدّد أصناف الأديان ذكرها ديناً ديناً وعدّ من جملتها الشرك، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟﴾ (1).

وقال أيضاً: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (2) ففي هذه الآيات فصل بين القسمين وعطف أحدهما على الآخر يوجبه التغاير.

دلائل القائلين بالتعميم:

قالوا: إن إطلاق اسم الشرك على عموم الكفّار سواء كانوا من القائلين بالكتب السماوية أو عَبَدة الأصنام هو من الاطلاقات الشرعية واحتجوا على ذلك بأنه قد تواتر النقل عن الرسول أنه كان يسمّي كل من

(1) سورة الحج، الآية 17.
(2) سورة البقرة، الآية 105.

كان كافراً بالمشرك. وقد كان في الكفار من لا يثبت إلاهاً أصلاً أو كان شاكّا في وجوده أو كان شاكّاً في وجود الشريك. وقد كان فيهم من ينكر البعث والقيامة فلا جرم كان منكراً للبعثة والتكليف ومن كان يعبد شيئاً من الأوثان. والذين كانوا يعبدون الأوثان فيهم من كانوا يقولون إنها شركاء لله في الخلق وتدبير العالم، بل كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله. فثبت أن الأكثرين منهم كانوا مقرّين بأن إلاه العالم واحد وأنه ليس له في الإلاهية معين في خلق العالم وتدبيره ولا شريك ولا نظير. ويظهر من هذا أن وقوع اسم الشرك على مطلق الكفر ليس من الأوضاع اللغوية بل هو من الاصطلاحات الشرعية المحض.

دلائل القائلين بتخصيص الشرك بعبادة الأوثان:

قالوا: دلائلنا ثابتة بالكتاب في غير ما آية، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[1]، وهو نهي صريح عن الوثنية، أما الكتابية، فقد أجمع أمّة السنة على جواز نكاحها، ولم يخالفهم في ذلك إلاّ ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادي من أيمة الزيدية. وحجّة السنّة آية المائدة: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾[2]، وسورة المائدة كلها ثابتة لم يُنسَخ منها شيء بالاتّفاق.

وفي رواية جابر عن رسول الله: «نتزوّج نساء أهل الكتاب ولا يتزوّجون نساءنا».

وقد رُوي أن حذيفة تزوّج يهودية وطلحة تزوّج نصرانية، فغضب عليهما عمر غضباً شديداً، فبعث إلى حذيفة أن خلّ سبيلها فكتب إليه

(1) سورة البقرة، الآية 221.
(2) سورة المائدة، الآية 5.

أتزعم أنها حرام؟ فقال عمر: لا، ولكنّني أخاف.

الخلــق

اختلف النظّار من علماء الملّة الإسلامية في معنى الخلق، هل المراد به المخلوق أو معنى آخر غير المخلوق؟ فذهب طائفة من العلماء إلى أن الخلق هو المخلوق، واستدلّوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (1).

وقالوا: إن هذه الآية تتعلق بالبحث في المخلوق، لأن المخلوق يسدلّ به على الخالق وهو من قبيل معرفة المؤثّر بالأثر والفاعل بالفعل، وحينئذ فالمراد بالخلق المخلوق.

وقد عرّفوا الخلق بأنه عبارة عن إخراج الشيء من العدم إلى الوجود. وقالوا عنه: لا يخلو من أمرَيْن، إما أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً فقد حصل في الأزل وسمّي الإخراج من العدم إلى الوجود، والإخراج من العدم إلى الوجود مسبوق بالعدم، والأزل هو نفي المسبوقية ـ فلو حصل الإخراج في الأزل لزم اجتماع النقيضين وهو مُحال. وإن كان محدثاً فلا بدّ له أيضاً من مخرج يخرجه من العدم إلى الوجود. والله تعالى لم يكن في الأزل مخرجاً للأشياء من عدمها إلى

(1) سورة البقرة، الآية 164.

وجودها. ولا ندري إن كان في الأزل أحدث أمراً أو لم يحدث. فإن أحدث أمراً فذلك الأمر الحادث هو المخلوق، وإن لم يحدث أمراً فأن الله سبحانه لم يخلق شيئاً قطّ والواقع يكذّب هذا الفرض.

وقالوا: إن المؤثرية نسبة بين ذات المؤثّر وذات الأثر، والنسبة بين الأمرين يستحيل تقرّرها بدون المنتسب. فإن كانت هذه المؤثرية حادثة لزم التسلسل، وإن كانت قديمة كانت لازمة لذات الله. ولزوم الأثر إما في الحال أو في الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة ولازم اللازم لازم. فيلزم أن يكون الأثر من لوازم ذات الله. وبهذا المعنى فلا يكون تعالى قادراً مختاراً بل مُلجأ مضطرّاً بل يكون علّة موجبة وهذا كفر صريح مناقض لتعاليم الإسلام.

وذهبت طائفة ثانية إلى القول بأن الخلق غير المخلوق، فقالوا في ذلك: لا نزاع، وفي وصف الله تعالى بالخالقية قبل أن يخلق الأشياء والخالق هو الموصوف بالخلق، فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفاً بالمخلوقات الرديئة المادية والمعنوية وهو مناف للدين والحكمة.

ومن دلائلهم أيضاً قولهم: إذا رأينا حادثاً حدث بعد أن لم يكن قلنا: لِمَ وُجِد هذا الشيء بعد أن لم يكن؟ فإذا قيل لنا أن الله خلقه وأوجبه، قبلنا ذلك وقلنا إنه حقّ وصواب، ولو قيل إنه إنما وُجِد بنفسه لقلنا إنه خطأ وكفر ومناقض لقواعد العلم. فلما صحّ لنا تعليل حدوثه بأن الله خلقه ولم يصحّ تعليل حدوثه بنفسه، علمنا أن خلق الله إيّاه مغاير لوجوده في نفسه، ثبت لدينا أن الخلق غير المخلوق.

ولنفرض أنا نعرف أفعال العباد، ونعرف الله وقدرته، لكننا لا

نعرف المؤثر في أفعال العباد، أهو قدرة الله؟ أم قدرة العبد، والمعلوم، وغير ما هو معلوم. فمؤثرية قدرة القادر في وقوع المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور. وهذه المقادير يستحيل أن تكون سلبية لأنها نقيض المؤثرية التي هي عدمية. فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الأثر، ونستنتج من ذلك أن الخلق غير المخلوقية.

ألا يصحّ لنا أن نقول خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر وخلق العرض؟ فمفهوم الخلق واحد في الكل لكنه متغاير في هذه الماهيات كلها بدليل أنه يصح تقسيم الخالقية إلى خالقية الجوهر وخالقية العرض، ومورد التقسيم مشترك في الأقسام. فثبت من هذا أن الخالق غير المخلوق.

وقال بعض المتكلمين: الخلق في كلام العرب التقدير ثم صار اسماً لأفعال الباري تعالى كما قال ذلك عن نفسه: ﴿كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (1).

الوجــود

إن الموجودات بأسرها إما أن تكون ممكنة وإما أن تكون واجبة، وإما أن يكون بعضها ممكناً وبعضها واجباً ومن الجائز أن تكون بأسرها ممكنة وذلك لأن كل مجموع فهو مفتقر إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه ممكن. وكل واحد من أجزائه ممكن. وكل ممكن لا

(1) سورة الفرقان، الآية 2.

يترجّح وجوده على عدمه إلاّ لمرجح مغاير له. وكل ما كان مغايراً لكل الممكنات لم يكن ممكناً. فقد وُجِد موجود ليس بممكن. فبطل حينئذ القول بأن كل موجود ممكن.

أما القسم الثاني فهو أن يقال: إن الموجودات بأسرها واجبة. فهذا أيضاً باطل، لأنه لو حصل موجودان، كل واحد منهما واجب لذاته لكانا مشتركين في الوجود بالذات ومتغايرَيْن بالنفي، وما به المشاركة مغاير لما به الممايزة. فيكون كل واحد منهما مركّباً من الوجوب الذي به المشاركة ومن الغير الذي به الممايزة. وكل مركب مفتقر إلى كل واحد من أجزائه وجزء غيره. وكل مركب مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته. فلو كان واجب الوجود أكثر من واحد، لما كان شيء منّا واجب الوجود، وذلك محال.

ولما بطل هذان القسمان، ثبت أنه حصل في مجموع الموجودات موجود واحد واجب لذاته، وأن كل ما عداه فهو ممكن لذاته، موجود بإيجاد ذلك الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته.

ولما بطل هذان، فالواجب لذاته موجود لذاته وبذاته ومستغنٍ في وجوده عن كل ما سواه. وأما كل ما سواه، فمفتقر في وجوده وماهيته إلى إيجاد الواجب لذاته. فالواجب لذاته قائم بذاته وسبب لتقدم كل ما سواه في ماهيته وفي وجوده. فهو القيّوم بالنسبة إلى كل الموجودات، والقيوم هو المتقدم بذاته المتقدم لكل ما عداه في ماهيته ووجوده.

وجود المؤثّر:

أما المؤثر فلا يخلو من أحد أمرَيْن: إما أن يكون مؤثراً في الغير على سبيل العلية والإيجاب، وإما أن يكون مؤثراً على سبيل الفعل

والاختيار. فالأول مدفوع بقوله تعالى: ﴿ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ وقد دلّنا ذلك على أنه الدرّاك، الفعّال، العالم، القادر بذاته، المقوّم لكل ما عداه.

ومعنى ذلك أن واجب الوجود واحد في ماهيته غير مُركّب من أجزاء، لأن كل مركب يفتقر في تحققه إلى تحقّق كل واحد من أجزائه وجزء غيره، وكل مركب فهو متقدم بغيره. والمتقدم بغيره لا يكون متقوّماً بذاته فلا يكون قيوماً ونحن أثبتنا بالبرهان أنه قيّوم.

إبطال المثنويّة:

إن واجب الوجود واحد بمعنى أنه ليس في الوجود شيئان كل واحد منهما واجب لذاته. إذ لو فرضنا ذلك لاشتركا في الوجوب وتباينا في التعيين، وما به المشاركة غير ما به المباينة. فيلزم أن يكون كل واحد منهما في ذاته مركّباً من جزأين، وقد أوضحنا بطلان ذلك.

إبطال عقائد الاتحاد والحلول:

لما امتنع أن يكون الباري في حقيقته مركّباً من جزأين، امتنع كونه متحيزاً، لأن كل متحيز منقسم. وقد ثبت أن التركيب عليه ممتنع، وإذا ثبت أنه ليس بمتحيز، امتنع أن يكون جرماً أو صورة ما.

إبطال القول بالتشبيه والمثال:

وإذا امتنع كون الباري تعالى صورة أو جرماً، امتنع أن يكون عرضاً في موضوع ولا صورة في مادة ولا حالاً في محلّ أصلاً، لأن الحال مفتقر إلى المحلّ طبعاً، وهو باطل لأنه من لوازم المحدثات أن لا يكون المؤثر أو المحدث قيوماً بالمعنى الذي قدّمنا.

العلم الإلاهي

قال بعض المحققين من العلماء: لا معنى للعلم الإلاهي إلا حضور حقيقة المعلوم للعالم. فإذا كان معنى القيّوم هو القائم بنفسه لا بغيره كانت حقيقته حاضرة عند ذاته. وإذا كان لا معنى للعلم إلا هذا الحضور، وجب أن تكون حقيقته معلومة لذاته، فإذن ذاته معلومة لذاته، وكل ما عداه إنما يحصل بتأثيره. وذلك التأثير إن كان بالاختيار، فالفاعل المختار لا بدّ أن يكون له شعور بفعله. وإن كان بالإيجاب لزم أيضاً كونه عالماً بكل ما سواه لأن ذاته موجبة لكل ما سواه.

وقد بيّنا أنه يلزم من كونه قائماً بالنفس ذاته كونه عالماً بذاته، والعلم بالعلّة علّة للعلم بالمعلول. فعلى التقديرات كلها يلزم من كونه قيّوماً كونه عالماً بجميع المعلومات على الوجه الأتمّ.

نفي النوم عن الباري:

قال تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ (1)، فإنه لما كان جلّ ثناؤه قيّوم الممكنات، فلا يمكن أن يغفل عن تدبيرها. واختلف العلماء في هل أن هذا المفهوم صفة وجودية أم لا؟ فقال بعضهم: إنه عبارة عن كون الشيء بحيث لا يمتنع أن يعلم ويقدّر. وعدم الامتناع أمر عدم إذ لو كان وصف موجود لكان الموصوف به موجوداً، فيكون ممتنع الوجود موجوداً وهو محال.

وإذا ثبت أن الامتناع عدم، وثبت أن النوم عدم لهذا الامتناع،

(1) سورة البقرة، الآية 255.

وعدم العدم وجود، لزم أن يكون المفهوم من عدم النوم صفة موجودة قائمة بالذات الإلاهية. والنوم في غيره يقتضي نفي الألوهية عن ذلك الغير، وهذا يبطل القول بألوهية وعبادة أرواح الأجداد.

على أن النوم والغفلة والسهو محالات في حقّ الله لأنها إما أن تكون عبارات عن عدم العلم، أو عن أضداد العلم، وعلى التقديرين فجواز سريانها يقتضي جواز زوال علم الله تعالى. فلو كان ذلك كذلك لكانت ذاته بحيث يصحّ أن يكون عالماً ويصحّ أن لا يكون عالماً. فحينئذ يفتقر حصول صفة العلم له إلى الفاعل والكلام فيه محال فلا بدّ أن ينتهي إلى من يكون علمه ضمة واجبة الثبوت ممتنعة الزوال، وإذا كان ذلك كذلك كان النوم والغفلة والسهو عليه محال.

نفي الوسائط والشفعاء عن الله:

أجمع أهل السنّة على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بآية: ﴿له ما في السموات والأرض﴾، وأفعال العباد من جملة ما فيها يوجب أن تكون منتسبة إلى الله تعالى انتساب الملك والخلق، والعلم يؤكّد ذلك لأن كل ما سواه ممكن لذاته لا يترجّح إلا بتأثير واجب الوجود لذاته وإلاّ لزم ترجّح الممكن من غير مرجّح وهو محال.

ومن جملة هذه الأفعال الشفاعة والوساطة بين الخلق والخالق، فإن الوثنيين كانوا عيلّلون عبادتهم لتلك الوسائط والشفعاء من الكواكب والأوثان والأصنام وغيرها بأنها تقرّبهم إلى الله ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [1] فردّ عليهم مزاعمهم الباطلة بآية: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ

(1) سورة الزمر، الآية 3.

﴿ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ﴾[1] وقال أيضاً: ﴿ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ﴾[2]. فأخبر تعالى أنه لا شفاعة عنده لأحد من مخلوقاته إلاّ من استثناه وحيث لم يستثنوا منها فدعواهم باطلة.

أما مذهب أهل العدل، فقد ذهب منهم القفّال إلى أن الله لا يأذن بالشفاعة لغير المطيعين، إذ لا يجوز في نظر الحكمة التسوية بين أهل الطاعة وأهل المعصية. فكيف يشفع المشركون أو الجمادات في المكلفين، واعتقاد ذلك لا منشأ له إلاّ سخافة الرأي وفساد النظر. ومذهب الكعبي منهم إنكار الشفاعة أصلاً لأنه يرى قبح العفو عقلاً.

أما مذهب الجمهور فقد ذهب في قوله تعالى: ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ﴾[3] أن ما بين أيديهم الآخرة وما خلفهم الدنيا. والقصد من ذلك أن الله يعلم أحوال الشافع والمشفوع له فيما يتعلق باستحقاق العذاب أو النجاة لأنه عالم بجميع المعلومات لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء. والشفعاء لا يعلمون من أنفسهم أن لهم من الطاعة ما يستحقون به هذه المنزلة العظيمة عند الله، ولا يعلمون أن الله أذن لهم في تلك الشفاعة، أو أنهم يستحقّون المقت والزجر عن ذلك. وهذا يدلّ على أنه ليس لأحد من المخلوقات أن يقدم على الشفاعة إلاّ بإذن الله.

---

(1) سورة يونس، الآية 18.
(2) سورة البقرة، الآية 255.
(3) سورة البقرة، الآية 255.

حرية الاعتقاد والوجدان

لا يوجد دين قامت تعاليمه الإلاهية على أساس حرية العقل والوجدان مثل الإسلام. فقد ذهب القفال وأبو سلم من أيمة المعتزلة إلى أن الله ما بنى أمر الإيمان على الإجبار والقسر وإنما بناه على التمكّن والاختيار.

وقد قال القفال إن الله لما بيّن دلائل بياناً شافياً قاطعاً للعذر قامعاً للجهل، لم يبق بعد ذلك للكافر عذر في الإقامة على الكفر إلا أن يُقسَر على الإيمان ويُجبَر عليه وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء والتكليف. إذن القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ونظير هذا قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (1). وقال في آية أخرى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ (2)، وقال في سورة الشعراء: ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ (3). وقال تعالى مؤكّداً لهذا المعنى: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ (4). يعني ظهرت الدلائل ووضحت البيّنات. ولم يبق بعدها إلا القسر والإلجاء والإكراه وذلك غير جائز.

(1) سورة الكهف، الآية 29.
(2) سورة يونس، الآية 99.
(3) سورة الشعراء، الآية 3.
(4) سورة البقرة، الآية 256.

وفـد نجـران

روى محمد بن إسحاق قال: قدم على رسول الله وفد نجران[1] ستون راكباً فيهم أربعة عشر رجلاً من أشرافهم، وثلاثة منهم كانوا أكابر القوم: أحدهم أميرهم واسمه عبد المسيح، والثاني مشيرهم وكانوا يقولون له السيد واسمه الأيهم والثالث حبرهم وإسقفهم وصاحب مدارسهم يقال له أبو حارثة بن علقمة أحد بني بكر بن وائل. فلما قدموا من نجران ركب أبو حارثة بغلته وكان إلى جانبه أخوه كرز بن علقمة، فعثرت بغلة أبي حارثة فقال كرس: تعس الأبعد، يريد بذلك محمداً، فقال أبو حارثة: بل أنت تعتس. فقال: ولِمَ يا أخي؟ قال: إنه والله النبيّ الذي كنّا ننتظره. فقال له أخوه كرز: فما يمنعك منه وأنت تعلم هذا؟ فقال: لأن هؤلاء الملوك أعطونا أموالاً كثيرة وأكرمونا فلو آمنا محمداً لأخذوا منّا كل هذه الأشياء. فوقع ذلك في قلب كرز وكان يضمره إلى أن أسلم فكان يحدّث بذلك.

ثم تكلم أولئك الثلاثة: الأمير والسيد والحبر، مع رسول الله ﷺ على اختلاف من أديانهم. فتارة يقولون عيسى هو الله وتارة يقولون هو ابن الله، وتارة يقولون ثالث ثلاثة. ويحتجون لقولهم هو الله بإحياء الموتى وإبراء الأكمة والأبرص، ويحتجّون على أنه ابن الله بأنه لم يكن له أب يعلم. ويحتجّون على التثليث بالنصوص الواردة في الأناجيل: فعلنا كذا وجعلنا كذا، ولو كان واحداً لقال: فعلت وجعلت.

فعرض الرسول عليهم الإسلام، فقالوا: قد أسلمنا من قبلك.

(1) انظر: الثعالبي، **معجز محمد رسول الله**، (ج 2) ص 332 وما بعدها.

فقال: كيف يصحّ إسلامكم وأنتم تدّعون أن لله ولداً وتعبدون الصليب؟ قالوا: فمن أبوه؟ فسكت رسول الله وأجابهم الحق تعالى أصدر سورة آل عمران في نحو ثلاثين آية.

ثم أخذ رسول الله يناظرهم فقال: أنتم تعلمون أن الله حيّ لا يموت، وعيسى يأتي عليه الفناء؟ قالوا: بلى. قال: ألستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا ويشبه أباه؟ قالوا: بلى. قال: ألستم تعلمون أن ربّنا قيّم على كل شيء يكلؤه ويحفظه ويرزقه، فهل يملك عيسى شيئاً من ذلك؟ قالوا: لا. قال: ألستم تعلمون أن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، فهل يعلم عيسى شيئاً من ذلك إلاّ ما علم؟ قالوا: لا. قال: فإن ربنا صوّر عيسى في الرحم كيف شاء؟ قالوا: بلى. قال: ألستم تعلمون أن ربّنا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث، وتعلمون أن عيسى حملته امرأة كحمل المرأة وغذّي كما يتغذّى الصبيّ، ثم كان يطعم الطعام، ويشرب الشراب، ويحدث الحدث؟ قالوا: بلى. فقال: كيف يكون كما زعمتم؟ فأبوا إلاّ جحوداً وإصراراً على عقائدهم. ثم قالوا: ألست تزعم أنه كلمة الله وروح منه؟ قال: بلى. فأنزل الله: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ﴾[1]. فلما أبو الإيمان دعاهم رسول الله إلى الملاعنة فقالوا: دعنا ننظر في أمرنا ثم نأتيك بما نريد أن نفعل فيما دعوتنا إليه. فانصرفوا عنه ثم خلوا بأميرهم، فقالوا: يا عبد المسيح ماذا ترى؟ قال: والله يا معشر النصارى لقد عرفتم أن محمداً النبيّ المرسل ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم، ولقد علمتم ما لاعن قوم قطّ نبيّاً إلاّ هلكوا عن آخرهم، وإن أنتم أبيتم إلاّ دينكم فوادعوه وصالحوه ثم ارجعوا إلى بلادكم آمنين. فأتوا رسول الله فقالوا

(1) سورة آل عمران، الآية 7.

له: يا أبا القاسم قد رأينا أن لا نلاعنك وأن نتركك على دينك ونرجع على ديننا، ولكن ٱبعث معنا رجلاً من أصحابك ترضاه لنا ليحكم بيننا في أشياء اختلفنا فيها من أموالنا، فإنكم عندنا رضا، فقال صلوات الله عليه: ائتوني العشيّة أبعث معكم الحكم القويّ الأمين. ولما صلّى الظهر نظر عن يمينه وعن يساره وجعل يردّد بصره حتى رأى أبا عبيدة بن الجرّاح فدعاه، فقال له: اخرج معهم واقض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه.

الآيـات المتشابهة

من الدلائل القاطعة على أن تكاليف الخلق مرتبطة بالقرآن إلى قيام الساعة، وجود الآيات المتشابهة، مع أن بعض قصارى النظر من أصحاب الديانات جعلوه مطعناً فيه. مع أن تلك الآيات قابلة لاحتمال وجوه كثيرة، وهي بهذا الاحتمال تتّفق مع كل مذاهب العلم، فهي حجّة الفيلسوف المقلّد والطبيعي والإلاهي والجبري والقدري والملحد والمؤمن والصوفي والأثري والحشوي والمتأوّل والسنّي والشيعي الخ... فالفيلسوف يتمسّك بآيات السنن الإلاهية ويقول إن للكون نظام لا يتبدل ولا يتغير سنّة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنّة الله تبديلا. والمقلّد يتقيّد بقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [1]. والطبيعي يأخذ بقوله تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [2]. ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۞ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۞ وَإِلَى

(1) سورة الحشر، الآية 7.

(2) سورة الذاريات، الآية 21.

﴿وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۞ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[1]. ويقول الإلاهي هل من خالق غير الله، قال تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2] ويقول الجبري: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[3]. ويقول القدري: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۞ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[4]. ويقول الملحد: ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾[5]. ويقول المؤمن: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي ٱلْقُبُورِ﴾[6]، ويقول منكرو الصفات: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾[7]. ويقول الصفاتيّون: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[8]. ويقول الصوفي: ﴿نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾. ويقول الأثري: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۞ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۞ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۞ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾. ويقول الحشوي: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾، ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾. ويقول المتأوّولون: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾.

ولا يخفى أن كل فرقة من هذه الفرق تسمّي الآيات الموافقة لها محكمة، والآيات المخالفة لها متشابهة، وربما كانت معانيها ومدلولاتها

---

(1) سورة الغاشية، الآيات 17 ـ 20.
(2) سورة الرعد، الآية 16.
(3) سورة الأنعام، الآية 25.
(4) سورة الزلزلة، الآية 7 ـ 8.
(5) سورة الصافات، الآية 16.
(6) سورة الحجّ، الآية 7.
(7) سورة الأنعام، الآية 103.
(8) سورة القيامة، الآيات 22 ـ 23.

فوق ما يدركون ويتصوّرون. وربما آل الأمر في ترجيح بعضها على بعض إلى ترجيحات خفيّة ووجوه ضعيفة.

وقد ذكر علماء الملّة فوائد كثيرة للمتشابه لا يمكن أن يستغني عنها باحث في دقائق الفلسفة الإسلامية. ولا بأس بأن نورد بعضاً منها للاطلاع عليها. منها: لو كان القرآن محكماً بالكلية لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد وكان تصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفّر أرباب المذاهب الأخرى على قبوله وعن النظر فيه للانتفاع به إنما حصل باشتماله على المحكم والمتشابه. فكل صاحب مذهب يطمع أن يجد فيه ما يقوي مذهبه ويؤثر مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب ويجتهد في التأمّل فيه كل صاحب مذهب فإذا بالقول في ذلك صارت المحكمات مفسِّرة للمتشابهات. وبهذا الطريق يتخلّص المبطل من باطله ويصل إلى الحق.

ومنها أن المتشابه يستلزم افتقار النظر إلى الاستعانة بالأدلّة العقلية واستعمال الرويّة والتفكير وبذلك يخرج الناس من الجهل والتقليد إلى العلم والاجتهاد.

ومنها أن المتشابه يقتضي التأمّل وهو يفتقر إلى تحصيل علوم كثيرة وتعميق أسرار اللغة وبحث في الوجود فتستنير آفاق الملّة وينتشر العلم وهو ما وقع بالفعل في عصر الإسلام الأول.

الاختلاف بين الطوائف حول الآيات المحكمة والمتشابهة:

وجدنا أصحاب المذاهب من المتكلمين يسمّون الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة والآيات المطابقة لمذهب مخالفيهم متشابهة، وهم الذين هوّلوا في الأمر. فإذا نظرت في رأي القدرية مثلاً وقرأت ما

يقولونه في مخالفيهم أو العكس أدركت الحقيقة. فهذا أبو علي الجبائي وهو من أكبر أيمة المعتزلة يقول إن المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق إلى الله تعالى هم المتمسكون بالمتشابهات. وقال أبو مسلم الأصفهاني: الزائغ الطالب للفتنة هو من يتعلق بآيات الضلال ولا يتأوّل على المحكم الذي بيّنه الله تعالى بقوله: ﴿وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ﴾، ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُۥ وَمَا هَدَىٰ﴾، ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾. وفسّروا أيضاً قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ (1)، على أنه تعالى أهلكهم وأراد فسقهم وأن الله يطلب العلل على خلقه ليهلكهم، مع أنه قال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ﴾. وتأوّلوا قوله تعالى: ﴿زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَٰلَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ﴾، على أنه تعالى زيّن لهم النقمة. ونقضوا بذلك ما في القرآن، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (2). وقال: ﴿وَمَا كُنَّا مُهْلِكِى ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَٰلِمُونَ﴾ (3)، وقال: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ (4)، وقال: ﴿فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ﴾ (5)، وقال: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ (6).

فهذا ما قاله أبو مسلم وهو إنما حكم على الآيات الموافقة لمذهبه بأنها محكمة على الآيات المخالفة له بأنها متشابهة. وأوجب في تلك

(1) سورة الإسراء، الآية 16.
(2) سورة الرعد، الآية 11.
(3) سورة القصص، الآية 59.
(4) سورة فصلت، الآية 17.
(5) سورة النمل، الآية 92.
(6) سورة الحجرات، الآية 7.

الآيات المطابقة لمذهبه إجراءها على الظاهر. وفي الآيات المخالفة لمذهبه حرّفها عن الظاهر. وهكذا يقاس عمل بقيّة الفرق الأخرى في ترجيح مذاهبها.

والأجدر بكتاب الله إذا أردنا أن نخلّصه من تعسّفات أصحاب المذاهب أن نرجع مفاهيم الآيات إلى الدلائل العقلية المستمدة من قوانين المنطق العام لا من منطق المذاهب لأنه لا يستقيم إلاّ على تحالفها. ولنضرب لذلك مثلاً بمنطق المعتزلة حتى نجعله مقياساً لغيره، فإننا إذا دقّقنا في قضايا مذهبهم نجدها موضوعة على الفلسفة التالية: صدور أحد الفعلين دون الثاني من غير مرجح: وهذا لا يتمّ إلا إذا قالوا إن الله غير عالم في الأزل بكيفيات الأفعال، وهذا لا يستقيم إلا إذا قالوا بأن صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدلّ على علم الله به فحينئذ يكون قد تخصّص ذلك العبد بالوقوع دون الأزيد والأنقص لا لمخصّص، وهذا يستلزم القول بأن صدور الفعل المحكم لا يدل على كون الفاعل عالماً.

والنتيجة الطبيعية لهذه الفلسفة وجوب القول بنفي الصانع ونسبته إلى الجهل المطلق وهي مقوّضة للدين من أساسه. وهم لا يريدون هذا طبعاً وإنما أرادوا التنزيه فغلوا فيه غلوّاً كبيراً أشرف بهم على الإلحاد. وهي نتيجة لا يمكن التخلّص منها بحال إلاّ إذا رجعوا عن القول بإنكار القضاء والقدر ولم يعتبروا الآيات الدّالة عليهما بأنها من المتشابه.

فيظهر مما أوضحنا أن القانون المستمر عند أصحاب المذاهب الإسلامية، مفاده أن كل آية توافق مذهبهم فهي المحكمة وكل آية تخالفهم فهي المتشابهة، وهذا خلاف الواقع والإنصاف.

رأي الإمام الرازي في هذا الشأن:

ينبغي للباحث في كتاب الله أن يحمل الأمر في الآيات على ثلاثة أقسام:

الأول: ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية وهو «المحكم».

الثاني: الذي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها فذاك هو الذي يحكم فيه بأن مراد الله غير ظاهره.

الثالث: الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفَيْ ثبوته وانتفائه يكون من حقّه التوقف فيه. ويكون ذلك متشابهاً بمعنى أنّ الأمر اشتبه فيه ولم يتميّز أحد الجانبين عن الآخر. إلاّ أنّ الظنّ الراجح حاصل في إجرائها على ظواهرها، فهذا ما عندي والله أعلم.

ضعف الترجيحات اللغويّة:

قالوا: إذا كان للّفظ معنى راجح، ثم دلّ دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مُراد، علمنا أن مراد الله بعض مجازات تلك الحقيقة. وفي المجازات كثرة، وترجيح البعض على البعض لا يكون إلاّ بالترجيحات اللغوية، والترجيحات اللغوية لا تفيد إلا الظنّ الضعيف. فإذا كانت المسألة قطعية يقينيّة كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز.

مثال ذلك، قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (1)، ثم قام الدليل القاطع على أن مثل هذا التكليف قد وُجد، فعلنا أن مراد الله ليس ما يدلّ عليه ظاهر هذه الآية، فلا بد من صرف اللفظ إلى بعض

---

(1) سورة البقرة، الآية 286.

المجازات، وفي المجازات كثرة كما قلنا وهي لا تفيد إلاّ الظن الضعيف. وهذه المسألة ليست من المسائل الظنيّة، فوجب أن يكون القول فيها بالدلائل الظنية باطلاً.

قال تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[1]، دلّنا الدليل على أنه يمتنع أن يكون إلاه في المكان، فعرفنا من ذلك أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها. إلا أن في مجازات هذه اللفظة كثرة بصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يكون إلاّ بالترجيحات اللغوية الظنيّة، والقول بالظن في حق الله تعالى وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين.

التأويـل:

اتّفق السنة والمعتزلة خلافاً لأهل التشبيه أنه متى وقع التعارض بين القاطع العقلي وبين الظاهر السمعي، فإما أن نصدّق بهما، ونجمع بين النقيضين وهذا محال، وإما نكذّبهما ونبطل النقيضين وهو أيضاً مُحال، وإما أن نكذّب القاطع العقلي ونرجح الظاهر السمعي وذلك يوجب تطرّق الطعن في الدلائل العقلية كلها ومتى كان ذلك بطل التوحيد والقرآن والنبوات.

فترجيح الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السمعي معاً. فلم يبق من هذه الصور إلا القطع بحجة الدلائل العقلية وحمل الظاهر السمعي على التأويل.

---

(1) سورة طه، الآية 5.

إنكار كون القبح مخلوق لله تعالى

ذهب أبو علي الجبائي إلى أن أفعال الله ليس فيها شيء من القبائح. فهو لا يريدها وكذلك لا يريدها من أفعال عباده. وجعل الظلم مثلاً لذلك وقسّمه إلى قسمين اثنين: إما أن يفرض صدوره من الله أو من الإنسان. وبتقديره دوره من العبد له حالتان فإما أن يظلم نفسه بسبب إقدامه أو يظلم غيره.

وبعد أن قسّمه عمد إلى ردّه واستند في ذلك إلى كتاب الله فذكر أن الله تعالى قال: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[1]، والظلم نكرة في سياق النفي يوجب أن لا يريد تعالى شيئاً من الظلم. فوجب بالنصّ أن لا يكون فاعلاً لشيء من ذلك ويلزم منه أن لا يكون فاعلاً للظلم أصلاً.

ومن لوازم ذلك أن لا يكون فاعلاً لأعمال العباد، لأن من جملة أعمالهم ظلمهم لأنفسهم وظلم بعضهم لبعض. والآية دلّت على أنه غير مريد لشيء منه، ولو كان فاعلاً لشيء من الظلم لكان مريداً له وذلك باطل.

فثبت من ذلك أنه تعالى غير فاعل للظلم وغير فاعل لأعمال العباد وغير مريد للقبائح من أفعال العباد، لأنّ فعل القبيح لا يخلو من واحد من ثلاثة وجوه: إما أن يفعله للجهل أو العجز أو الحاجة، وكل ذلك على الله محال، لأنه مالك السماوات والأرض، وهذه المالكية تنافي الجهل والعجز والحاجة وإذا امتنع ثبوت هذه الصفات في حقه تعالى ماتنع كونه فاعلاً للقبح.

ولقائل أن يقول: إنّا نشاهد الظلم في العالم ونشاهد أنواعاً من القبائح، فإذا لم يكن وقوعها بإرادته، كان وقوعها على خلاف إرادته

---

(1) سورة آل عمران، الآية 108.

وذلك يستلزم الضعف والعجز والغلب، وذلك محال. وهذا مردود بأن الله قادر على منع المرتكبين للظلم والقبائح من الفعل على سبيل الإلجاء والقهر. ولما كان قادراً على ذلك خرج عن كونه عاجزاً ضعيفاً.

إلا أنه تعالى أراد من مخلوقاته ترك المعصية اختياراً أو طوعاً ليصيروا بسبب ذلك مستحقّين للثواب، فلو قهرهم على ترك المعصية لبطلت هذه الفائدة.

مذهب المجوّزين فعل القبيح على الله تعالى:

قال علماء السنة لا شك في أن الله هو الخالق لأفعال العباد وهي جزء من الكائنات المخلوقة له تعالى، ولا يصحّ أن تكون له ما لم تكن مخلوقة له وذلك يدلّ على أنه خالق لأفعال العباد. والقادر على القبيح والحسن لا يرجّح الحسن على القبيح إلاّ إذا حصل في قلبه ما يدعو إلى فعل الحسن وتلك الداعية حاصلة بتخليق الله تعالى دفعاً للتسلسل. وإذا كان المؤثّر في حصول فعل العبد هو مجموع القدرة والداعية وثبت أنّ مجموع القدرة والداعية بخلق الله تعالى، ثبت أن فعل الإنسان مستند إلى الله تعالى خلقاً وتكويناً بواسطة فعل السبب.

الحكمة في نزول القرآن منجّماً

رُوِي عن بعض كبار الصحابة أنه قال: لقد أحسن الله إلينا كل الإحسان، كنّا مشركين فلو جاءنا رسول الله بهذا الدين جملة وبالقرآن دفعة واحدة لثقلت هذه التكاليف علينا، فما كنا ندخل في الإسلام. ولكنه دعانا إلى كلمة واحدة فلما قبلناها وعرفنا حلاوة الإيمان قبلنا ما

وراءها كلمة على سبيل الرفق إلى أن تمّ الدين وكملت الشريعة.

الكلام في القدر وحكمة الاعتقاد به

قال عليه الصلاة والسلام: «من عرف سرّ الله في القدر هانت عليه المصائب»، ومعنى ذلك يعلم أن الحوادث والأفعال لا تحصل في الكون إلا مستندة إلى أسباب مقدّرة في الأزل حسب العناية الإلاهية. فإذا فاته مطلوب لم يغضب، وإذا حصل له مراد لم يأبه له، وإذا أجهده السعي لم ينثن، وإذا طلب لا يقرّ، وإذا دعي أجاب وإذا استنصح نصح، وإذا استغضب لم يغضب، وإذا أوذي صبر، وإذا قدر عفا إلى آخر ما ورد في هذه المواضيع من التربية والتعاليم والوصايا الإلاهية. لأنه مطلع على حقائق هذه الأشياء من الناحية الدينية فلا تخدعه الظواهر ولا تغرّه هواجس النفس ولا تؤثر فيه منازع الباطل. فلا ينازع أحداً من هذا العالم في شيء ليس له ولا يغضب لغير الحقّ ولا يسعى في باطل. ومتى كان الإنسان كذلك بلغ أسمى مراتب الكمال فلا يبقى في نفسه منفذ للهوى والشرّ بل يصعد إلى مراتب الصادقين والصالحين.

طرائق العبادة في الإسلام

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلًا﴾ (1).

(1) سورة آل عمران، الآية 191.

اعلم أنّ القرآن فصّل في هذه الآية أصناف العبادات وقسّمها إلى ثلاثة أقسام وهي: الإيمان بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح والتفكير. فالإيمان بالقلب إنما يحصل بذكر الله، فقال: ﴿ ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ ﴾. والإقرار والعمل، إنما يحصلان بواسطة حركة الجوارح. وهو المراد من قوله: ﴿ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ ﴾. والتفكير إنما يحصل بالتدّبر والإمعان في أسرار الخلق وحكمة الإيجاد، وهو مستفاد من قوله: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾. والإنسان ليس إلاّ هذا المجموع.

قال عليه الصلاة والسلام: «تفكّروا في الخلق ولا تتفكّروا في الخالق». والسبب في ذلك أن الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة إنما يمكن وقوعه على نعت المخالفة، فنستدل على قدرته وحكمته وعلمه ونفي مماثلتها له. ومن هنا يظهر سرّ حديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». كما قال الرازي: من عرف نفسه بالوجود عرف ربّه بالأزلية، ومن عرف نفسه بالإمكان عرف ربّه بالوجوب، ومن عرف نفسه بالحاجة عرف ربه بالاستغناء. وبواسطة التفكّر يعلم أن النظر في الخلق ممكن، أما في الخالق فغير ممكن البتة. ولا تتصور حقيقته إلاّ بالأسلوب، فنستطيع أن نثبت أن الله موجود لكنه ليس بجوهر ولا عرض، ولا مركّب ولا مؤلّف، ولا في جهة ولا محدود بزمن. ولا شك أن حقيقته مغايرة لهذه السلوب ولا سبيل لمعرفتها بالعقل لأن قضايا العقل وموازينه مؤلفة من المحسوسات فلا يصل بها إلى تصوّر ما خرج عنها، فلهذا نهى النبي عن التفكّر في الله وأمرنا بالتفكّر في المخلوقات.

ولا مراء في أنّ الشيء الذي لا يمكن معرفته بحقيقته المخصوصة

إنما يمكن معرفته بآثاره وأفعاله، فكلما كانت أفعاله أظهر وأبين كان وقوف العقل على كمال ذلك الفاعل أكمل. فالعاميّ مثلاً يعظم اعتقاده في الله ولكنه يكون اعتقاداً تقليداً إجمالياً. أما العالم المحقق في دقائق الطبيعة وأسرار الوجود فإن اعتقاده في الله يكون أدّق وأكمل، كما يكون يقينيّاً لا شك فيه.

الدلائل على وجود الله

تنحصر الدلائل على وجود الله في قسمين: دلائل الآفاق ودلائل الأنفس. ولا شك أن دلائل الآفاق أجّل وأعظم، كما قال تعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ﴾[1]. ولما كان الشأن كذلك، أمر الله في الآية السابقة بالتفكر في خلق السماوات والأرض لأن دلالتها أكبر وأصحّ وشواهدها أعظم وأظهر. ولنضرب لذلك مثلاً ورقة صغيرة من نبات، فإننا إذا أخذناها ونظرنا فيها نجدها كائناً حيّاً مستقلاً بذاته فيها من التشكّلات والفواعيل ما في غيرها من بقية الكائنات النامية الحساسة الحيّة، وبالتأمّل نجد فيها عرقاً عمودياً مستطيلاً ممتداً في وسطها ثم تتشعّب منه عروق كثيرة إلى الجانبين، ثم تتفرّع منها عروق دقيقة لا يدركها البصر إلاّ بالمجهر، وفيها قوة الامتصاص والتغذية من النبات الذي تورق فيه. ثم إن ذلك المصاص يجري في تلك العروق حتى يتوزع في كل جزء من أجزاء تلك الورقة. وقد تمكن الإنسان

(1) سورة غافر، الآية 57.

بوسائط البحث العلمي من الوقوف على سرّ تخلّق تلك الورقة وما فيه من قوات وأنفاس.

وإذا قايسنا هذه الورقة بالنسبة إلى ما في الأرض من بحار وجبال ومعادن ونباتات وحيوانات، وإلى السماوات وما فيها من دقائق الأثير والنظامات الثمينة وما اشتملت عليه من الكواكب والسيّارات وسيّارات السيّارات والنيازك والمذنّبات وتناسبها في الوضع وارتباطها ببعضها ارتباطاً غاية في الإحكام إلى غير ذلك مما لا يكاد يأتي عليه الوصف أو يحيط بكنهه العقل، ندرك أن تلك الورقة بالنسبة إلى هذه الأشياء كالعدم. وإن ما بلغ إليه العلم لا يعدّ قطرة من البحر بالنسبة لما بقي مجهولاً مما هو واقع تحت حكم حسّنا. فكيف نستطيع أن نحكم على ما وراء ذلك؟ ومن هنا ندرك أن عقولنا لم تزل قاصرة عن الوصول إلى إدراك الحقيقة الإلاهية المحتجبة وراء حجب الطبيعة، ويوم ينتهي العقل من استقرائها وينفذ منها، يومئذ يستطيع أن يفكر في هذا الموضوع، لأن الفكر مهما تقاسر فما هو إلاّ قبس من نور الله.

وقال المعتزلة: إن كل ما يفعله الله فهو لغرض الإحسان ولأجل الحكمة، والمراد من ذلك رعاية الصالح أو الأصلح. وقالوا: لولا ذلك لكان خلقه للكائنات باطلاً. وذلك مخالف لصريح الآيات الكثيرة، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًاۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ (1).

وقال فلاسفة الإسلام إن الله سبحانه خلق الأفلاك والكواكب وكل ما في الوجود وأودع في كل واحد منها خواصاً وقوى وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتّصال بعضها ببعض مصالح هذا العالم. وقالوا: لو

(1) سورة صٓ، الآية 27.

لم تكن كذلك كما هو الواقع لكانت باطلة. . . وقالوا: ليست الفائدة هي الاستدلال بوجودها على الصانع لأنها ليست من جنس المدلول وإنما هي دليل إحكام الصنعة والإتقان.

فلسفة الأعمال

تحقيق ما يُنْسَب منها لله وما يُنْسب للمخلوق

قال تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾ (1).

رأي المعتزلة في الموضوع:

قال أبو علي الجبائي: ثبت أن لفظ «السيّئة» تارة يقع على البلية والمحنة وتارة يقع على الذنب والمعصية، ونرى في الآية المتقدمة عنها أن الله قد أضاف السيئة إلى نفسه فقال: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ﴾ (2)، وفي هذه الآية أضافها إلى المخلوق، فلا بد من التوفيق بين الآيتين وإزالة التناقض عنهما.

أما التناقض فمدفوع بمجرّد التدبّر في مساق الآيتين. فالأولى واردة في معنى البلاء والشدة، وهي مضافة إلى الله تعالى لأنها من جملة الآيات الكونية الخاضعة للناموس العام والتي لا مدخل فيها للاختيار. والثانية وهي المترتبة على المعصية فهي من الأعمال الاختيارية للفرد، لذلك أضيفت إليه.

(1) سورة النساء، الآية 79.

(2) سورة النساء، الآية 78.

وقد ردّوا عليهم: لماذا فصل تعالى بين الحسنة والسيئة في الآية الثانية فأضاف الحسنة التي هي الطاعة إلى نفسه دون السيئة وكلاهما عندكم من أفعال الخلق؟

فأجابوا: أن الحسنة وإن كانت من فعل العبد فإنما وصل إليها بتعليم الله وتسهيله وألطافه فصحّت إضافتها إليه. وأما السيئة التي هي من فعل العبد فهي غير مضافة إلى الله تعالى لا بأنه فعلها ولا بأنه أرادها ولا بأنه أمر بها ولا بأنه رغب فيها، فلا جرم انقطعت إضافة هذه السيئة إلى الله من جميع الوجوه.

رأي أهل السنّة:

وأما ما ذهب إليه علماء السنة في الموضوع، فقد قالوا: إن هذه الآية دالة على أن الإيمان حصل بتخليق الله تعالى والقوم لا يقولون به فصاروا محجوجين بالآية. إنما قلنا إن الآية دالّة على ذلك لأن الإيمان حسنة وكل حسنة فمن الله. وقد قلنا إن الإيمان حسنة لأن الحسنة هي الغبطة الخالية عن جميع القبح. ولا شك أن الإيمان كذلك. فوجب أن يكون حسنة لأنهم اتّفقوا على أن قوله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ﴾[1]، يثبت أن الإيمان حسنة. وإنما قلنا إن كل حسنة من الله لقوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾. وقوله هذا يفيد العموم في جميع الحسنات، ثم حكم على كلها بأنها من الله. فيلزم من هاتين المقدّمتين أن الإيمان حسنة، وكل حسنة من الله القطع بأن الإيمان من الله.

وهنا للمعتزلة سؤال. قالوا: لِمَ لا يجوز أن يكون المراد من كون

(1) سورة فصّلت، الآية 33.

الإيمان من الله هو أن الله أقدر عليه العبد وهداه إلى معرفة حسنه وإلى معرفة قبح ضده الذي هو الكفر؟

أجاب أهل السنّة أنّ جميع الشرائع مشتركة بالنسبة إلى الإيمان والكفر عندكم، ثم أن العبد باختيار نفسه أوجد الإيمان ولا مدخل لقدرة الله وإعانته في نفس الإيمان. فكان الإيمان منقطعاً عن الله في كل الوجوه، وكان هذا مناقضاً لقوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾. فثبت بدلالة هذه الآية أن الإيمان من الله، والمخالفون لا يقولون به فصاروا محجوجين في هذه المسألة.

أما قولنا إن الكفر من الله، فدليله أننا لو قلنا إن المخلوق قادر على تحصيل الكفر بالقدرة الصالحة لإيجاد الكفر، لا يخلو الأمر إما أن تكون صالحة لإيجاد الإيمان أو لا تكون صالحة. فإن كانت صالحة فحينئذ يكون القادر على الشيء غير قادر على ضدّه، وهذا محال لأنه ما يستوي فيه الطرفان. وعلى هذا التقدير تكون القدرة موحية للمقدور وذلك يمنع من كونه قادراً عليه فثبت أنه لما لم يكن الإيمان منه وجب أن لا يكون الكفر منه. وإذا لم يكن المخلوق موجوداً للإيمان، فبأن يكون موجوداً للكفر أولى، لأن المستقلّ بإيجاد الشيء هو الذي عليه تحصيل مراده. ولا ترى في الدنيا عاقلاً إلا ويريد أن يكون الحاصل في قلبه الإيمان والمعرفة والحقّ. وأيّ أحد من العقلاء يريد أن يكون الحاصل في قلبه هو الجهل والضلال والاعتقاد الباطل؟ فإذا كان المخلوق مُوجِداً لأفعال نفسه وهو لا يقصد إلا تحصيل العلم الحق المطابق للواقع، وجب أن لا يحصل في قلبه إلاّ الحق. فإذا كان الإيمان هو مقصوده ومطلوبه ومراده، لم يقطع بإيجاده فبأن يكون الجهل الذي ما أراده وما قصد تحصيله. وكان في غاية النفرة عنه. والفرار منه غير

واقع بإيجاده وتكوينه كان ذلك أولى.

والحاصل أنّ الشبهة في أن الإيمان واقع بقدرة المخلوق أشدّ من الشبهة في وقوع الكفر بقدرته. فلمّا بيّن الله تعالى في الإيمان أنه من الله، ترك ذكر الكفر للوجه الذي بينّاه.

أما الاستشكال الذي أورده الجبائي حسب مذهبه على قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾، فهو مردود بقول إبراهيم عليه السلام فيما حكاه الله عنه: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ (1)، فهو أضاف المرض إلى نفسه والشفاء إلى الله. فلم يقدح في ذلك كونه تعالى خالقاً للمرض والشفاء، إنما فصل بينهما رعاية للأدب.

وأكثر المفسّرين قالوا في تفسير قول إبراهيم: ﴿رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾ (2)، ذكر هذا استفهاماً على سبيل الإنكار، كأنه قال: أهذا ربّي؟. فكذا ها هنا كأنه قيل الإيمان الذي وقع على وقف مقصوده قد بيّنا أنه ليس واقعاً منه بل من الله. فهذا الكفر ما قصده وما أراده وما رضي به البتّة، أفيدخل في العقل أن يقال إنه وقع به؟ فإنّا بينّا أن الحسنة في هذه الآية يدخل فيها الإيمان، والسيئة يدخل فيها الكفر. ومما يدل دلالة ظاهرة على أن المراد من هذه الآيات إسناد جميع الأمور إلى الله تعالى قوله بعد هذه الآية خطاباً لنبيّه: ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾ (3)، يعني ليس لك إلاّ الرسالة والتبليغ وقد فعلت ذلك وما قصّرت وكفى بالله شهيداً على جدّك وعدم تقصيرك في أداء الرسالة وتبليغ الوحي. فأما حصول

(1) سورة الشعراء، الآية 80.
(2) سورة الأنعام، الآية 76.
(3) سورة النساء، الآية 79.

الهداية فليس إليك بل إلى الله، ونظيره قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ﴾[1] وقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[2].

الطاعة للرسول هي عين الطاعة لله

روى مقاتل أن النبي ﷺ كان يقول: «مَنْ أحبّني فقد أحبّ الله، ومن أطاعني فقد أطاع الله». فقال المنافقون من أهل المدينة: لقد قارب هذا الرجل الشرك، فإنه ينهى أن نعبد غير الله ويريد أن نتخذه ربّاً كما اتّخذت النصارى عيسى.

عند ذلك نزل قوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾[3].

وقد فسّر الإمام الشافعي رحمه الله معنى هذه الطاعة في رسالته، فقال بعد أن ذكر الآية، ما مؤدّاه: إنّ كل تكليف كلّف الله به عباده، من الوضوء والصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك مما جاء في القرآن لم يكن مبيّناً ولا مفصّلاً في كتاب الله ولا سبيل لنا إلى القيام بذلك إلاّ ببيان الرسول. وإذا كان الأمر كذلك عرفنا أن المراد من معنى طاعة الرسول طاعة الله، وهو ينافي ما ذهب إليه المنافقون، لأن النبي ﷺ لم يَدْعُ الناس إلى عبادته وتقديسه، بل كان يقول: «أنا عبد الله ورسوله». ويقول: «ما أنا إلاّ ابن امرأة تأكل القدّيد» وإنما كان معلماً وهادياً ومربّياً

(1) سورة آل عمران، الآية 128.
(2) سورة القصص، الآية 56.
(3) سورة النساء، الآية 80.

لا غير، ومعنى الطاعة له الاقتداء به والاهتداء بهديه.

استحالة الكذب على الله

قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾[1]. وهو استفهام على سبيل الإنكار، والمقصود منه بيان صدق الله تعالى على سبيل القطع؛ وأن الكذب في حقه مُحال.

وقال أهل السنة: لو كان الله كاذباً لكان كذبه قديماً، ولو كان كذلك لامتنع زوال كذبه لامتناع العدم على القديم. ولو امتنع زوال كذبه قديماً، لامتنع كونه صادقاً، لأنّ وجود أحد الضدَّيْن يمنع وجود الآخر. فلو كان كاذباً لامتنع أن يكون صادقاً، وإذا كان الصدق قائماً كان امتناع الكذب حاصلاً لا محالة. فثبت أنه لا بد من القطع بكونه تعالى صادقاً.

أما المعتزلة فقد بنوا اعتقادهم بصدقه تعالى على أصل مذهبهم، وهو أنه تعالى عالم بقبح الكذب وعالم باستغنائه عنه. وكل ما كان كذلك استحال أن يكذب.

والكذب مقبوح لكونه كذباً، والله تعالى غير محتاج إلى شيء أصلاً. وثبت أيضاً أنه عالِم بجميع المعلومات، فيوجب القطع بكونه عالماً بهذين الأمرين. ثم إن الكذب جهة صرف لا جهة دعاء، فإذا خلا من معارض الحاجة بقي ضارّاً محضاً فيمتنع صدور الكذب.

(1) سورة النساء، الآية 87.

الحركـــة

بحث علماء الإسلام في الحركة وقالوا إن كل الذرّات متحركة وليس شيء منها ساكن، وإنما تختلف باختلاف مقاديرها في الأشياء، ففي شيء تكون أسرع وفي شيء آخر تكون أبطأ. فاختصاص تلك الحركة المعيّنة بذلك القدر المحدد من السرعة والبطء اختصاص بأمر ممكن. وكل حركة وقعت متوجهة إلى جهة، فاختصاصها بالوقوع على ذلك الوجه اختصاص بأمر ممكن أيضاً. وكل ذرّة في الكون فإنه توجد ذرة أخرى إما أعلى منها وإما أسفل. وقد كان وقوعها على خلاف هذا الترتيب ممكناً بدليل أن الذرّات متساوية في الثقل النوعيوفي الجسمية، فكل ما يصحّ على بعضها صح على كلّها، فكان اختصاصها بذلك الحيّز والترتيب أمراً ممكناً أيضاً.

ثم إن لحركة كل ذرة أولاً، لأن وجود حركة لا أول لها مُحال. فالحركة في انتقال من حالة إلى حالة، وهذا الانتقال يقتضي كونها مسبوقة بالغير، والجمع بينهما مُحال، فثبت أن لكل حركة أولاً. واختصاص ابتداء حدوثها بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده اختصاص بأمر ممكن.

ولما كانت كل حركة لا بدّ لها من محرّك أو فاعل مخصّص، ومتى كان ذلك كذلك وجب تقدم الفاعل على المفعول وذلك يوجب أن يكون المُحرِّك مقدماً والحركة تالية له، وهذا يقتضي أن تكون لها بداية.

آخر آية نزلت من القرآن

﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ (1).

قال أصحاب الآثار: لم يعمّر الرسول ﷺ بعد نزول هذه الآية إلا أحد وثمانين يوماً وقيل اثنين وثمانين يوماً، ولم يحصل بعدها في الشريعة زيادة ولا نسخ ولا تبديل البتّة. ولما قرأ النبي هذه الآية على الصحابة فرحوا جداً إلا أبو بكر فإنه بكى بكاء شديداً. ولما سُئِل عن ذلك قال: إنّ هذه الآية تدلّ على قرب وفاة الرسول، فأنّه ليس بعد الكمال إلاّ الزوال. وقد ذهب المفسّرون إلى تأويل هذه الآية مذاهب.

فمنهم من ذهب إلى القول بأن المراد من إكمال الدين هو إزالة الخوف عن المسلمين وإظهار القدرة لهم على أعدائهم. وهذا على حدّ قول أحد الملوك عندما يستولي على بلاد عدوه ويقهر قهراً كلياً: اليوم كمل ملكنا. والحقيقة لم يكتمل ملك الإسلام في حياة الرسول ﷺ إلاّ بفتح مكة والاستيلاء على البلاد العربية ولم يبق له فيها منازع.

ومنهم من قال: الإكمال متعلق بتشريع الأحكام وتنظيم البلاد وتأليف الدولة ووضع القواعد العامة للسياسة وتربية الأمّة.

وذكر القفّال من المعتزلة أن الدين ما كان ناقصاً البتّة، بل كان أبداً

(1) سورة المائدة، الآية 3.

كاملاً. وأن الشرائع النازلة من عند الله في كل وقت كافية في ذلك الوقت. إلا أنه تعالى كان عالماً في أول وقت المبعث بأن ما هو كامل في هذا اليوم ليس بكامل في الغد ولا صلاح فيه. فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت ويزيد بعد العدم.

وأما في آخر زمن المبعث، فقد أنزل الله شريعة كاملة وحكم ببقائها إلى يوم القيامة. فالشرع أبداً كان كاملاً إلا أن الأول كمال الزمان مخصوص والثاني كمال إلى يوم القيامة. فلأجل هذا المعنى قال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾.

وقال أهل السنة: دلّت الآية على أن الدين أصله من الله وحجّتهم أنه أضاف إكماله إلى نفسه، ولن يكون إكمال الدين منه إلاّ وأصله أيضا منه. وسواء قلنا الدين عبارة عن العمل أو قلنا عبارة عن المعرفة أو قلنا عبارة عن مجموع الاعتقاد والإقرار والعمل، فالاستدلال ظاهر.

وذهب المعتزلة إلى حمل الإكمال على بيان الدين وإظهار شرائعه وإيضاح تعاليمه. وأما إتمام النعمة فجعل المسلمين قاهرين لأعدائهم، مُسلَّطين عليهم، فأينما توجّهوا غلبوا وسادوا بعد أن كانوا محقّرين مستضعفين لا يؤبه لهم. وقوله: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾، أي أن الإسلام هو الدين المرضي عند الله، يؤكده قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (1).

---

(1) سورة آل عمران، الآية 85.

أحوال المنكرين للدين في نظر القرآن

رتّب القرآن أحوال المذكرين للدين على ثلاث مراتب:

1 ـ المعرضون عن التأمّل في الدلائل والتفكّر في البيّنات.

2 ـ المكذّبون بالدلائل والبيّنات.

3 ـ المستهزئون بالدلائل والبيّنات.

قال تعالى موضّحاً لهذه المراتب:

﴿ وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ مِّنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا۟ عَنْهَا مُعْرِضِينَ ۞ فَقَدْ كَذَّبُوا۟ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ ۖ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنۢبَٰٓؤُا۟ مَا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ (1).

ووجه الترتيب أن المُعرِض عن النبيّ قد لا يكون مُكذّباً به، إنما يكون غافلاً عنه غير متعرّض له. فإذا صار مُكذِّباً به فقد زاد على الإعراض جحود الحقّ. والمُكذّب بالشيء قد لا يبلغ به التكذيب حدّ الإيذاء. فإذا بلغ إلى هذا الحدّ وزالت منه المروءة والحياء وأظهر السخرية والاستهزاء، فقد بلغ الغاية القصوى من الفجور والفساد. وهذا لا يُرجَى له صلاح.

وقد بيّن القرآن أنّ الكفار الذين نعى عليهم جميعاً وصلوا بفجورهم إلى هذه المراتب الثلاث على هذا الترتيب.

(1) سورة الأنعام، الآيات 4 ـ 5.

هل اللّه شيء أو لا شيء؟

ذهب جهم[1] إلى إنكار كونه تعالى شيئاً. لكنه لم ينازع في كونه ذاتاً موجوداً وحقيقة قائمة بنفسها. إلاّ أنه أنكر تسميته تعالى بكونه شيئاً واحتجّ على هذه التسمية بدلائل كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[2]، وقال: المراد ليس مثل مثله شيء وذات كل شيء مثل مثل نفسه. ومنها قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[3]، وقال: لو كان تعالى سمّي بالشيء لزم كونه خالقاً لنفسه وهو مُحال. ولا يقال هذا عام دخله التخصيص لأنّا نقول إدخال التخصيص إنما يجوز في صورة نادرة شاذّة لا يؤبه بها ولا يلتفت إليها فيجري وجودها بمجرى عدمها ويُطلَق لفظ الكلّ على الأكثر تنبيهاً على أن البقيّة جارية مجرى العدم.

ومعلوم أن الباري تعالى لو كان مسمى باسم الشيء لكان تعالى هو أعظم الأشياء وأشرفها. وإطلاق لفظ الكلّ مع أن يكون هذا القسم خارجاً عنه يكون محض كذب ولا يكون من باب التخصيص. ومنها التمسّك بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[4]، والاسم إنما يحسن لحسن مسمّاه وهو أن يدلّ على صفة من صفات الكمال ونعت من نعوت الجلال. ولفظ الشيء أعمّ الأشياء فيكون مسمّاه حاصلاً في أحسن الأشياء. ومتى كان ذلك كذلك لم يكن المسمّى بهذا اللفظ صفة

(1) هو جهم بن صفوان أحد القائلين بالجبرية، قتله مسلم بن أحوز المازني في آخر عهد بني أمية، انظر «الملل والنحل»، ص 86.

(2) سورة الشورى، الآية 1.

(3) سورة الرعد، الآية 16.

(4) سورة الأعراف، الآية 180.

من صفات الكمال ولا نعتاً من نعوت الجلال. فوجب أن لا يجوز دعوة الله بهذا الاسم، لأن هذا الاسم لم يكن من الأسماء الحسنى. والله تعالى أمر بأن يدعى بالأسماء الحسنى، وجب أن لا يجوز دعاء الله بهذا الاسم. وكل من منع من دعاء الله بهذا الاسم قال إنّ هذا اللفظ ليس اسماً من أسماء الله تعالى البتّة.

ومنها أن اسم الشيء يتناول المعدوم، فوجب أن لا يجوز إطلاقه على الله تعالى. والدليل على الأول قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾[1]، أسمى الشيء الذي سيفعله غداً باسم الشيء في الحال والذي سيفعله غداً يكون معدوماً في الحال. فدلّ ذلك على أن اسم الشيء يقع على المعدوم. وإذا ثبت هذا قلنا إنه شيء لا يفيد امتياز ذاته عن سائر الذوات بصفة معلومة ولا بخاصة متميزة ولا يفيد كونه موجوداً، فيكون هذا لفظاً لا يفيد فائدة في حق الله تعالى البتة فكان عبثاً مطلقاً ووجب أن لا يجوز إطلاقه على الله تعالى.

رأي أهل السنّة في الموضوع:

قالوا إن الدلائل في جواز هذا الإطلاق من عدمه متعارضة. ولفظ الشيء أعمّ الألفاظ، ومتى صدق الخاص صدق العام. فمتى صدق فيه كونه ذاتاً وحقيقة، وجب أن يصدق عليه كونه شيئاً وهو المطلوب.

واحتجّ الجمهور على جواز تسمية الله بالشيء بآية **الأنعام**: ﴿أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾[2]. وهذا يوجب بالصريح كون الله

(1) سورة الكهف، الآية 23.

(2) سورة الأنعام، الآية 19.

تعالى شيئاً، وأوردوا دليلاً آخر وهو قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[1]، والمراد بوجهه ذاته، فهذا يدلّ على أنه تعالى استثنى ذات نفسه من قوله: كلّ شيء، والمستثنى يجب أن يكون داخلاً تحت المستثنى منه.

معلومات اللّه تعالى

ذهب إمام الحرمين[2] إلى القول بأن معلومات الله غير متناهية ومعلوماته في كل واحدة منها أيضاً غير متناهية. وذلك لأن الجوهر الفرد يمكن وقوعه في أحياز لا نهاية لها على البدل ويمكن اتّصافه بصفات لا نهاية لها على البدل.

وكل تلك الأحوال التقديرية دالّة على حكمة الله تعالى وقدرته أيضاً، وإذا كان الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزّأ كذلك، فكيف القول في كل ملكوت الله الدالّ على عظمة الله وجلاله غير المتناهي؟ لكن حصول المعلومات التي نهاية لها دفعة واحدة في عقول الخلق محال. فإذن لا طريق إلى تحصيل تلك المعارف إلاّ بأن يحصل بعضها عقب البعض لا إلى ذهابه ولا إلى آخر في المستقبل.

(1) سورة القصص، الآية 88.
(2) هو أبو المعالي الجويني الفقيه الشافعي أحد الأيمة الأعلام المناصرين للمذهب الأشعري، وهو من بلدة جوين بنيسابور ثم تحوّل إلى مكة لنشر العلم ولهذا سمّي بإمام الحرمين، توفي سنة (361 هـ/ 971 م)، انظر ابن خلكان 361/1.

وقد ذُكِر إبراهيم عليه السلام في سياق حجاج القرآن على إبطال الأضاليل إذ نرى القرآن كثيراً ما يحتجّ على مشركي العرب وأصحاب الأديان الأخرى من اليهود والنصارى بإبراهيم وبأحواله وبآرائه وأعماله، وذلك لأنه معترف به عند جميع هٰذه الملل. فالمشركون من العرب كانوا مقرّين بأفضليته، معترفين بأنهم من أولاده، وكذلك اليهود. والنصارى يقلّدون اليهود في الإيمان بنبوّته وهدايته. وكلهم مقدّر لعظمة نفسه وجلال قدره. فلا جرم أن ذكره القرآن في معرض الاحتجاج على إبطال بدع هذه الملل وهداية أهلها إلى الحقّ.

والقرآن ليس كتاباً تاريخياً ينسّق الحوادث والأخبار وينقد صحيحها وعليلها ويحلّلها تحليلاً علميّاً وإنما هو كتاب هداية غرضه متعلق بإصلاح النفس والجسد معاً لا ينظر للمسائل الجوهرية إلاّ من ناحيتها الروحية والعقلية ويعرض عمّا سواها، وما أعرض عنه موكول إلى النقدة المؤرّخين. وقد غلط النقّاد المسيحيون فيما يوردونه من هذه الناحية من الانتقادات التاريخية وهم مخطئون أو مغرضون متحاملون. وفي كلتا الحالتين لا يلتفت إلى أقوالهم لأنها غير متعلقة بجوهر القرآن إنما هي وسيلة لانتقاص الإسلام والطعن فيه تشفياً وانتقاماً منه للإصلاح الذي أوجده في العالم من الناحيتين الروحية والعقلية.

مناظرات إبراهيم الخليل في القرآن

أثبت القرآن في غير ما آية مناظرات إبراهيم عليه السلام في إثبات التوحيد وإبطال عقائد الشرك ونفي الأنداد لله تعالى في مقامات كثيرة:

المقام الأول: مناظرته لآزر إذ قال له: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا﴾ (1).

المقام الثاني: مناظرته مع قومه: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا﴾ (2).

المقام الثالث: مناظرته مع ملك مصر إذ قال له: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحْيِۦ وَيُمِيتُ﴾ (3).

المقام الرابع: مناظرته مع عبدة الأوثان لما كسّر أصنامهم ولما سألوه قال: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ﴾ (4).

والسرّ في إثبات هذه المناظرات مساسها كلها بعقائد العرب التي استنكرها الإسلام، والعرب يعترفون كما أسلفنا بأبوّة إبراهيم لهم، فإيرادها حجّة مقنعة لهم على إبطال ما كانوا يعتقدون منها وذكر حجج إبراهيم على ردّها أوقع في نفوسهم مما لو كانت آتية من قِبل غيره.

حجاج إبراهيم ضدّ عبادة الأصنام:

حكى القرآن عن الخليل أنه قال لأبيه «آزر»: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ (5). فحقّق بهذا الكلام أن عبادة الأصنام جهل فاضح. فلو كان لهذه الأصنام قدرة على الخير والشر لكان الصنم الواحد كافياً عنها جميعاً، إذ أن عدم كفاية الواحد منها دلّ على أنها وإن

---

(1) سورة مريم، الآية 42.
(2) سورة الأنعام، الآية 76.
(3) سورة البقرة، الآية 258.
(4) سورة الأنبياء، الآية 63.
(5) سورة الأنعام، الآية 74.

كثرت فلا نفع فيها البتّة، بل ضررها على العقل والروح والإراءة محقّق.

قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾ [1]. فمن قول إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾، يستفاد استقباحه واستنكاره عبادة الأصنام.

فقال تعالى مثل ما أريناه قبح عبادة الأصنام نريه ملكوت السماوات والأرض ليجد فيها الدلائل القاطعة لتحقيق هذه الملكة السامية وإثبات الاعتقاد في الخالق جلّ وعلا. وهذا دليل بيّن على أن جلال القول الإلاهي جليّ في كل شيء غير منقطع ولا زائل، وإنما قد تحجب الأرواح عنه بصارف العادة وحجب التقليد والجمود بسبب انشغال البال بغير الله. فإذا صرف إليه انجلى الحجاب وراء الحق واضحاً أبلج. فقول إبراهيم ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً﴾ إشارة إلى تقبيح الاشتغال بعبادة غير الله، لأن كل ما سواه فهو حجاب عن الله. فلما زال ذلك الحجاب تجلّى له ملكوت الكائنات بما اشتمل عليه من الحقائق والأسرار. وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ معناه: بعد زوال الاشتغال بغير الله حصل له الإدراك الكامل الذي تجلّى له فيه جلال الله تعالى.

وقد أجمل الله أولاً هذه الإراءة ثم فصّلها لئلاّ ينصرف الذهن إلى تصور الخطأ فقال: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾ [2] ذُكِرَ هذا الاستدلال كالشرح والتفسير لتلك الإراءة فوجب أن يقال إن هذه الإراءة كانت عبارة عن هذا الاستدلال الكوني.

(1) سورة الأنعام، الآية 75.

(2) سورة الأنعام، الآية 76.

واليقين، في قوله: ﴿ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴾ هو العلم المستفاد بالتأمّل إذا كان مسبوقاً بالشك. وقد جعل الله اليقين كالغاية من تلك الإراءة، فيصير تقدير الآية نُرِي إبراهيم ملكوت السماوات والأرض لأجل أن يصير من المؤمنين. فلما كان اليقين هو العلم المستفاد من الدليل وجب أن تكون تلك الإراءة عبارة عن الاستدلال.

والحقيقة التي لا مراء فيها أن جميع مخلوقات الله تعالى دالّة على وجود الصانع الحكيم وقدرته باعتباره واحداً وهو أنها محدثة ممكنة وكل محدث ممكن فهو محتاج إلى الصانع.

وإذا عرف الإنسان هذا الوجه الواحد فقد كفاه ذلك في الاستدلال على الصانع وكأنه بهذه المعرفة قد طالع جميع الملكوت بعين عقله وسمع بأذن فهمه شهادتها بالاحتياج والافتقار إلى الفاعل المختار.

وحصول هذه المعرفة للمُوَحِّدِين إنما حصلت لهم من طريقة الهداية التي حصلت لإبراهيم وهي على مراتب تختلف بحسب ما يحصل في النفس من التربية والعلوم. فالمعرفة مثل الشمس في الإشراق، فهي تتزايد وتنمو وتتّسع بالبحث والاختبار كما ترفع الشمس من وقت إشراقها في الأفق، فإذا وصلت إلى سمت الرأس حصل النور التام، فكذلك الإنسان كلما تدبّر في المخلوقات أكثر، كان شروق نور المعرفة أجلى، إلا أن الفرق بين نور العلم ونور الشمس، أنّ نور الشمس له في الارتقاء والتصاعد حدّ معيّن لا يختلف عن مداه، وأما نور العلم والحكمة فلا نهاية لتصاعده ولا غاية لمنتهاه.

نقد إبراهيم لعبادة الكواكب:

قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ

أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ (1).

لا خلاف في أن مساق هذه الآية كان في موضوع مناظرة إبراهيم لقومه غير متعلّقة بحديثه مع نفسه لأنها مقتضية بهذا الاعتبار للشك. وقد أثبت له القرآن الإيمان بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾. والدليل على أنها متعلقة بالمناظرة مع قومه قوله فيما بعد: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ﴾ (2)، ولم يقل على نفسه، فعُلِم أن هذه المباحثة إنما جرت مع قومه ليرشدهم إلى الإيمان الصحيح والتوحيد الخالص له لأجل طلب الدين والمعرفة لنفسه. وهو ما اشتغل بالبحث في فلسفة العقائد والأديان إلاّ بعد أن رأى قومه يعبدون الأصنام والكواكب، فشقّ ذلك عليه فأخذ يستدرجهم بنقدها كوكباً بعد كوكب ويجاريهم فيما كانوا يزعمونه على طريقة الجدل حتى يرجع إليه فيفنّده بقوله: هذا ربّي، المقصود منه حكاية قول الخصم ثم يدلّ إثر ذلك على فساده وهو قوله: لا أحبّ الآفلين، ولو أراد أن يبطل قولهم بربوبية الكواكب دون استدراجهم لما توفق لمَا عُرِف من جمودهم على تقليد أسلافهم. وبعد إفهامهم عن قبول الدلائل مال إلى طريق الجدل يستدرجهم به إلى استماع الحجّة وذلك بمجاراتهم على القول بربوبية الكواكب وذلك لا حرج فيه لأن العبرة بالمقاصد.

وقد أنكر بعض المفسّرين هذه المجاراة وقال عنها هي طاعنة في

---

(1) سورة الأنعام، الآية 76 ـ 79.

(2) سورة الأنعام، الآية 83.

إبراهيم وهو من أولي العزم. وإنما حُمِل قوله: «هذا ربّي» على أن القوم لما دعوه إلى عبادة النجوم وكان معهم في المناظرة إلى أن طلع الكوكب الدرّي فقال لهم إبراهيم على معنى التبكيت: هذا ربّي؟ أي هذا الربّ الذي تدعونني إليه، ثم سكت حتى أفلَ، فقال: لا أحبّ الآفلين، وهكذا فعل حتى انتهت المناظرة، فقامت له الحجّة عليهم دون أن يجاريهم في باطل ينكره عليهم.

ولقائل أن يقول: كيف جعل الأفول دليلاً على عدم ربوبية الكواكب؟ والأفول إنما يدلّ على الحدوث من حيث أنه حركة. وعلى هذا التقدير فيكون الطلوع أيضاً دليلاً على الحدوث. فلِمَ ترك إبراهيم الاستدلال على حدوثها بالطلوع وعوّل على إثبات المطلوب بالأفول؟.

لا شك أن الطلوع والأفول يشتركان في الدلالة على الحدوث. إلاّ أن الدليل الذي يحتجّ به الهداة المهديّون في معرض دعوة الخلق إلى الحقّ لا بدّ أن يكون ظاهراً جليّاً يشترك في فهمه الذكيّ والغبيّ والعاقل، ودلالة الحركة على الحدوث وإن كانت يقينية إلا أنها دقيقة لا يعرفها إلاّ الباحثون. أما دلالة الأصول فإنها ظاهرة يعرفها كل أحد. فإن الكوكب يزول إشراقه وقت الأفول، فكانت دلالته على هذا المقصود أتمّ. وأحسن الدلائل تستوي في إدراكه الأفهام: أفهام الخواص والأوساط والعوامّ وأهل الفنّ. فالخواصّ يفهمون من الأفول الإمكان، وكل ممكن محتاج، والمحتاج لا يكون مقطوع الحاجة، فلا بدّ من الانتماء إلى من يكون منزّهاً عن الإمكان حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده.

والأوساط يفهمون من الأفول مطلق الحركة، فكلّ متحرك محدث وكل محدث فهو محتاج إلى المحدث القادر. والمحتاج الآفل لا يكون إلاهاً، بل الإلاه هو الذي احتاج إليه ذلك الآفل.

والعوامّ يفهمون من الأفول الغروب وهم يشاهدون أن كلّ كوكب يغرب من الأفول والغروب، فإنه يزول نوره وينتقص ضوءه وينقطع تأثيره ويصير كالمنقرض، ومن يكون كذلك لا يصلح أن يكون إلاهاً.

وأما أهل الفن فأنهم يدركون أنّ الكوكب إذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعداً إلى وسط السماء كان قوياً عظيم التأثير، أما إذا كان غربيّاً وقريباً من الأفول فإنّه يكون ضعيف التأثير قليل القوّة فنبّه بهذه الإشارة على أن الإلاه هو الذي لا تتغيّر صفته بحال من الأحوال.

ولما أثبت إبراهيم بالدليل القاطع أن هذه الكواكب السابحة في الأفلاك الآفلة برمّتها لا تصلح للربوبية والإلاهيّة، تبجرأ من الشرك وقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، وهذا هو الشرح الفلسفي لمعنى: لا أحبّ الآفلين.

هل نبوّة محمد ﷺ خاصة أم عامّة؟

قال تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [1].

زعمت طائفة من اليهود أن محمداً ﷺ كان رسولاً إلى العرب فقط، واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية. وقالوا إنه تعالى بيّن أنه إنما أنزل عليه هذا القرآن ليبلّغه إلى أهل مكة وإلى القرى المحيطة بها، والمراد منها جزيرة العرب. ولو كان مبعوثاً إلى كلّ العالمين لكان التقييد

(1) سورة الأنعام، الآية 92.

بقوله: ﴿وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ باطلاً.

وهذا قول مردود. لأن تخصيص هذه المواضع بالذكر لا يدلّ على انتفاء الحكم فيما سواها إلاّ بدلالة المفهوم وهي ضعيفة، لا سيما وقد ثبت بالتواتر الظاهر المقطوع به أنه عليه الصلاة والسلام بُعِث رسولاً إلى العالمين كافّة. وأيضاً فقوله تعالى: ﴿وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ يتناول جميع الممالك المحيطة بها، وجميع بلاد العالم شملها هذا التعميم، وإنّما البداية كانت بمكّة المكرّمة.

نقد القرآن للمُتنبّئِين الكاذبين

قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [1].

قال المفسرون: نزل القسم الأول من الآية في مسيلمة الكذّاب صاحب اليمامة وفي الأسود العنسي صاحب صنعاء، فإنّهما كانا يدّعيان النبوّة والرسالة من عند الله على سبيل الكذب والافتراء.

وقالوا: وأما المراد بقوله تعالى: ﴿سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ فهو ما قاله النظر بن الحرث، فقد قال: لو نشاء لقلنا مثل هذا، وقوله إنه من أساطير الأوّلين، وكلّ أحدٍ يمكنه الإتيان بمثله.

ورُوِي أيضاً أن عبدالله بن سعد بن أبي سرح كان يكتب الوحي للرسول فلما نزل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [2]

(1) سورة الأنعام، الآية 93.

(2) سورة المؤمنون، الآية 12.

أملاه الرسول عليه. فلما انتهى إلى قوله: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾[1]، تعجّب عبدالله منه فقال: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[2]. فقال الرسول: هكذا أنزلت الآية. فسكت عبدالله وقال: إن كان محمداً صادقاً فقد أُوحِي إليّ وإن كان كاذباً فقد عارضته، فنزلت الآية.

المناقشة بين أهل السنة وبين المعتزلة في التكليف

لما فارق الإمام أبو الحسن الأشعري مجلس أستاذه أبي علي الجبّائي وترك مذهبه وكثر اعتراضه على آرائه وفلسفته عظمت الوحشة بينهما. فاتّفق أن الجبائي عقد مجلساً للمذاكرة والبحث وحضر عنده عالم من الناس ومن جملة من حضره من الخواصّ الأشعري وجلس في بعض الجوانب مختفياً عن الجبائي. فقال لعجوز: ألقي عليه أسئلة لقّنها إيّاها. قولي له: لي ثلاثة بنين واحد كان في غاية الدين والزهد. والثاني كان في غاية الكفر والفسق. والثالث كان صبيّاً لم يبلغ الحلم. فماتوا على هذه الصفات. فأخبرني عن أحوالهم؟

الجبائي: أما الزاهد ففي الجنّة. وأما الكافر ففي النار. وأما الصبي فمن أهل السلامة.

الأشعري: قولي له: لو أن الصبيّ أراد أن يذهب إلى الجنّة التي حصل فيها أخوه الزاهد، هل يُمكّن منه؟

الجبائي: لا. لأن الله يقول له إنما وصل إلى تلك الدرجات العالية

(1) سورة المؤمنون، الآية 14.

(2) سورة المؤمنون، الآية 14.

لأنه أجهد نفسه في العلم والعمل. والصبيّ ليس له ذلك حتى يعلم أمره.

الأشعري: قولي له: لو أنّ الصبي قال: يا ربّ ليس الذنب لي لأنك أمتّني قبل البلوغ ولو أمهلت فربّما زدت على أخي الزاهد في الزهد والدين؟

الجبائي: يقول الله لو علمتَ أنك لو عشتَ لطغيتَ وكفرتَ وكنتَ تستوجب النار. فقبل أن تصل إلى تلك الحالة راعيت مصلحتك حتى تنجو من العقاب.

الأشعري: قولي له: لو أنّ الأخ الكافر الفاسق رفع رأسه من النار فقال: يا ربّ العالمين، ويا أحكم الحاكمين، ويا أرحم الراحمين، كما علمت من ذلك الأخ الصغير أنه لو بلغ كفر، علمت مني ذلك فلِمَ راعيتَ مصلحته وما راعيت مصلحتي؟

فانقطع الجواب، ولمّا نظر خلف العجوز أبصر الأشعري فعلم أن هذه الأسئلة منه لا من العجوز فسقط في يده.

* * *

ثم جاء أبو الحسن البصري بعد شيخه الجبائي فأراد أن يجيب عن هذه الإشكالات. فقال: لا نرضى بهذا الجواب بل هناك جواب أصوب، وهذا الجواب مبني على قاعدة اختلف فيها شيوخنا وهي: هل يجب على الله أن يكلّف المخلوقات أم لا؟.

ذهب البصريون إلى أن التكليف محض التفضّل والإحسان، وهو غير واجب على الله. وذهب البغداديون إلى القول بوجوب التكليف، فإذا اعتمدنا قول البصريين فلله تعالى أن يقول لذلك الصبي: إني أطلب عمر أخيك الزاهد وكلّفته على سبيل التفضّل ولا يلزم من كوني متفضّلاً

على أخيك الزاهد بهذا الفضل أن أكون متفضلاً عليك بمثله.

وإما إذا اعتمدنا قول البغداديين فالجواب: إن إطالة عمر أخيك وتوجيه التكليف عليه كان ذلك إحساناً في حقه ولا يلزم منه عود مفسدة إلى الغير، فلا جرم فعلته. وأما إطالة عمرك وتوجيه التكليف عليك، فإن ذلك كان يلزم منه عود مفسدة إلى الغير، ولهذا السبب ما فعلت ذلك في حقّك.

هذا ما أجاب به أبو الحسن البصري دفاعاً عن فلسفة شيخه الجبائي. وبعبارة أخرى ـ كما قال بعض العلماء ـ لتخليص الله من سؤال المخلوق.

وردّ أهل السنة على جواب أبي الحسن فقالوا: إن قوله إطالة العمر وتوجيه التكليف تفضّل من الله، فيجوز أن يخصّ به بعضاً دون بعض مدفوع. وذلك لأنه تعالى لما أوصل التفضّل إلى أحدهما فالامتناع من إيصاله إلى الثاني قبيح بالنسبة إلى الله لأن الإيصال إلى هذا الثاني ليس فعلاً شاقاً على الله ولا يوجب دخول نقصان في ملكه بوجه من الوجوه. وهذا الثاني يحتاج إلى ذلك التفضّل، ومثل هذا الامتناع قبح في الشاهد. ألا ترى أن منع غيره من النظر في مرآته المنصوبة على الجدار لعامة الناس قبح ذلك منه لأنه من النفع من غير اندفاع الضرر إليه ولا وصول نفع إليه. فإن كان حكم العقل بالتحسين والتقبيح مقبولاً في صورة من الصور فهنا أولى بالقبول. وإن لم يكن مقبولاً لم يكن مقبولاً بحال من الأحوال البتّة في شيء من المواضع. وهذا يوجب إبطال أهمّ قاعدة من قواعد مذهبكم، أي التقبيح والتحسين العقليّين.

وأما الردّ على الجواب الثاني فبديهي. فقولكم إن إطالة عمره

وتوجيه التلكيف عليه يتضمنان مفسدة، ليس معنى ذلك أن هذا التكليف يوجب لذاته حصول تلك المفسدة، وإلا لزم أن تحصل هذه المفسدة في حق الكل وأنه باطل، بل معناه أن الله تعالى علم أنه إذا كلّف هذا الشخص فإن إنساناً كفر يختار من قبل نفسه فعلاً قبيحاً. فإن اقتضى هذا القدر أن يترك الله تكليفه فكذلك قد علم من ذلك الكافر أنه إذا كلّفه فإنه يختار الكفر عند ذلك التكليف، فوجب أن يترك تكليفه. وذلك يوجب قبح تكليف من علم الله من حاله أنه يكفر وإن لم يجب ها هنا لم يجب هناك. وأما القول بأنه يجب عليه تعالى ترك التكليف إذا علم أن غيره يختار فعلاً قبيحاً عند ذلك التكليف، فهو محض تحكّم، فثبت أن الجواب الذي استخرجه أبو الحسن بلطيف فكره ودقيق نظره ضعيف.

مقابلة الشرائع الإسلامية بالشرائع الجاهليّة

بعد أن انتقد أحكام الجاهلية وأوضح أنها مبنيّة على السفه والجهل أراد الله تعالى أن يقابلها بالإصلاح الإلاهي الذي يريد أن يضعه للعرب فقال:

﴿ ۞ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۞ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا

قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُواْ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (1).

وقد أوجب القرآن في هذه الآيات مطالب جعلها أساساً لإصلاح حالة العرب.

أوّلها، منع الشرك: وهو على أنواع، منهم عبدة الرموز ـ أي الأصنام والأوثان ـ ومنهم عبدة الكواكب، ومنهم المثنويّة الذين يتخّذون إلاهَيْن اثنين، ومنهم عبدة الأرواح.

الثاني: **الإحسان إلى الوالدين**، والمعنى تقدير السعي في وجوده وتربيته وكفالته وحفظه وتنشئته، وهي جهود يجب أن تقابل بالشكران لا بالكفران.

الثالث: قتل الأولاد خشية الإملاق، والمراد منه وأد الولد وقتله لأيّ سبب من الأسباب. فبعضهم كان يفعل ذلك مع البنات غيرة عليهنّ وبعضهم خشية الإملاق وهو الغالب.

الرابع: الامتناع من الفواحش، قال ابن عباس: كان العرب يكرهون الزنا علانية ويفعلونه سرّاً فنهاهم الله عن ذلك. والنهي جاء في عموم الفواحش بلا تخصيص، ما ظهر منها وما بطن.

الخامس: النهي عن القتل، يدخل في ذلك الحرابة والقتل غيلة والانتقام بغير الحقّ والاعتداء.

السادس: **تحريم مسّ مال اليتيم**، والمعنى لا تقربوا مال اليتيم إلاّ بالسعي في تنميته وتحصيل الربح به.

---

(1) سورة الأنعام، الآية 151 ـ 152.

السابع: **إيفاء الكيل والميزان بالقسط**، إنّ ضبط عيار النقود والمكاييل والموازين هو من أكبر الدعائم في النظم الاقتصادية لتنمية الممالك وتأكيد الثقة بها في المعاملات.

الثامن: **عدم التكليف بغير ما يستطاع**، ورد في المثل: «إذا أردت أن تُطاع فأمُرْ بما يُستطاع»، وقال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ لمنع الحرج.

التاسع: **العدل في القول**، وهو بمعنى احترام الكلمة وأداء الأمانة ومراعاة الذمّة وصدق اللهجة وإبداء النصيحة والنهي عن المنكر وترك البذاء وفحش الحديث.

العاشر: **الوفاء بالعهد**، وهو التزام الفرد بأداء ما عليه للغير من التعهدات والالتزامات والواجبات والتكاليف والوعود.

وبعد أن استوفى هذه المطالب أردفها الله بقوله: ﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، تنبيهاً على ما اشتملت عليه الآية من الأسرار الغامضة الخفيّة التي لا بدّ فيها من الاجتهاد والتفكير.

الزينة في نظر القرآن

قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿۞ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ۞ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةٗ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۗ﴾ [1].

(1) سورة الأعراف، الآية 31 ـ 32.

روى ابن عباس في سبب نزول هذه الآية أن العرب في الجاهلية كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال بالنهار والنساء بالليل. وكانوا إذا وصلوا إلى مسجد منى طرحوا ثيابهم وأتوا المسجد الحرام عراة وقالوا: لا تطوّف في ثياب أصبنا فيها الذنوب. ومنهم من يقول: نفعل ذلك تفاؤلاً حتى نتعرّى عن الذنوب كما تعرّينا عن الثياب.

وكانت المرأة منهم تتّخذ ستراً تتستّر به من الحمس وهم قريش، فأنهم كانوا لا يفعلون ذلك. وكانوا يصلّون في ثيابهم ولا يأكلون من الطعام إلا قوتاً ولا يأكلون دسماً.

فقال المسلمون: يا رسول الله فنحن أحقّ أن نفعل ذلك. فأنزل الله تعالى هذه الآية يأمرهم أن يلبسوا ثيابهم ويأكلوا اللحم والدسم ويشربوا ولا يسرفوا.

وقال ابن عباس: المراد من الزينة اللباس الذي تستر به العورة. وذهب طائفة من العلماء إلى أنه يتناول جميع أنواع الزينة التي أباحت الشريعة للمكلّف أن يتزيّن بها. ويدخل في ذلك تنظيف البدن من جميع الوجوه والتختّم والاكتساء بالألبسة اللطيفة وتناول ما يستلذّ من أنواع المأكولات والمشروبات والتمتّع بالنساء والطيب والفراش الوثير وسكنى البيوت اللائقة واقتناء المتاع والنفائس ونحو ذلك.

ومما يؤيد ذلك ما نُقل عن عثمان بن مضعون أنه أتى الرسول ﷺ وقال: غلبني حديث النفس فعزمت على أن أختصي. فقال: مهلاً يا عثمان، إن خصاء أمّتي الصيام. قال: فإن نفسي تحدثني بالترهّب. قال: إن ترهّب أمتي القعود في المساجد لانتظار الصلاة. فقال: تحدثني نفسي بالسياحة. فقال: سياحة أمتي الغزو والحجّ والعمرة. فقال: إن نفسي تحدثني أن أُخْرِج مما أملك. فقال: الأولى أن تكفي نفسك وعيالك وأن

ترحم اليتيم والمسكين فتعطيه أفضل من ذلك. فقال: إن نفسي تحدثني أن أطلّق خولة. فقال: إنّ الهجرة في أمّتي هجرة ما حرّم الله. قال: فإن نفسي تحدثني أن لا أغشاها. قال: إنّ المسلم إذا غشي أهله أو ما ملكت يمينه فإن لم يصب من وقعته تلك ولداً كان له وصيف في الجنّة. وإذا كان له ولد مات قبله أو بعده كان له قرّة عين وفرح يوم القيامة. وإن مات قبل أن يبلغ كان له شفيعاً ورحمة يوم القيامة. قال: فإن نفسي تحدّثني أن لا آكل اللحم. قال: مهلاً. إنّي آكل اللحم إذا وجدته. ولو سألت الله أن يطعمنيه كل يوم فعله. قال: فإن نفسي تحدّثني أن لا أمسّ الطيب. قال: مهلاً فإنّ جبريل أمرني بالطيب غبّاً. وقال: لا تتركه يوم الجمعة. ثم قال: يا عثمان لا ترغب عن سنّتي فإنّ من رغب عن سنتي ومات قبل أن يتوب صرفت الملائكة وجهه عن حوضي».

ويستدلّ من الآية أن الزينة هي للذين آمنوا خلقها الله لهم بالأصالة وأن غيرهم انتفع بها بدليل قوله تعالى: ﴿كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ﴾ (1).

النسـيء

قال تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾ (2).

(1) سورة البقرة، الآية 126.
(2) سورة التوبة، الآية 36.

والنسيء هو تغيير حساب السّنة بحسب أهواء الناس وآرائهم. فقد كانت السنة عند العرب اثني عشر شهراً من الشهور القمرية وجعلوا حساب السنة مُقدَّراً بمسير القمر، والحجّ مُقدَّر بالدورة الشمسية دورة تامة.

وقد كانت السنة القمرية أقلّ من السنة الشمسية بأيام وساعات ودقائق وثوانٍ، وبسبب ذلك النقصان تنتقل الشهور القمرية من فصل إلى فصل، فيكون الحجّ واقعاً في الشتاء مرّة وفي الصيف أخرى. وكان الأمر شاقّاً على العرب بهذا السبب. ولم يكن حضورهم قاصراً على الحجّ بل كانوا يأتون للتجارة أيضاً وربما كان الوقت غير موافق لحضور التّجار من الأطراف، وربما اختلّت تجارتهم بهذا السبب لذلك اعتمدوا على وضع الكبس في السنة القمريّة، واعتبروا حساب السنة الشمسية أصلاً وبسبب ذلك صارت أيام الحجّ مختصّة بوقت واحد معيّن موافق لمصلحتهم وجمعوا في ذلك بين عقيدتهم وبين تجارتهم.

وطريقتهم في النسيء أن يجمعوا الأيام الزائدة في السنة الشمسية على السنة القمرية حتى إذا بلغ مقدارها إلى شهر جعلوا تلك السنة ثلاثة عشر شهراً كما يفعل ذلك اليهود إلى الآن وجعلوا من الشهور القمرية سنة شمسية. فهذا النسيء وإن وافق مصالح العرب حتى يكون موسم الحجّ دوريّاً في فصل واحد في كل سنة إلا أن القرآن أنكره لأنه رآه مخالفاً لأشهر الحجّ المعلومة التي تأتي على مدار فصول السنة بلا تخصيص. وقال إن الحساب الصحيح أن تكون السنة القمرية اثني عشر شهراً لا أقل ولا أزيد. وتحكمهم على بعض السنين أنه صار ثلاثة عشر شهراً بحكم واقع على خلاف الواقع وغير مطابق لحساب الفلك والتلفيق بين حساب السنين أمر خارج عن حدّ المعقول، وكل ذلك على خلاف

الدين والمألوف. فإن العرب من أقدم العهود يعتبرون في حساباتهم وتاريخهم السنة القمرية لا الشمسية، وقد توارثوه من عهد عبادتهم للأفلاك وتقديس أرواح الكواكب. وأما عند اليونان والرومان فليس كذلك، ولما اختلطوا بهم اقتبسوا عنهم حساب السنة الشمسية ثم تعلّموا طريقة الكَبس من اليهود، فصاروا يلفّقون حسابهم بين السنتين وجعلوا السنة القمرية شمسية بواسطة التلفيق. ولما جاء الإسلام نسخ هذه الطريقة وأعاد العرب إلى تقاليدهم الأولى في اتّخاذ السنة القمرية وإلغاء الحساب المُقدَّر بالسنة الشمسية.

وأما الأشهر الحُرُم التي ذكرها القرآن فهي أربعة: ثلاثة منها سرد وهي ذو القعدة وذو الحجّة والمحرّم، وواحد فرد وهو رجب. وكان العرب يعظمونها في جاهليتهم حتى لو لقي الرجل قاتل أبيه أو ابنه لم يتعرّض له فيها بسوء، مع أن أجزاء الزمان متشابهة ولا معنى للفرق بين شهر وشهر ولكن عُظِّمت لأنها أشهر الحجّ التي يقصدون فيها مكة، والقصد من ذلك تأمين الطريق ونقل الأموال حتى يقوم العرب بتأدية مناسكهم ويمتارون ثم يعودون إلى مواطنهم في أمان واطمئنان. ولما رسخت فيهم هذه العادة انقلبت إلى تقاليد وقداسة. ونظراً إلى ما فيها من الفوائد والمصالح أقرّها الإسلام، وقوله: ﴿ذَلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ﴾ أي الحساب المستقيم الصحيح والعدل المستوفى.

في النّسيء أيضاً:

قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُحِلُّونَهُۥ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامًا﴾ (1).

(1) سورة التوبة، الآية 37.

وهو من نسأت الإبل إذا أخّرتها وأنسأته إذا أخّرتك عنك، والاسم النسيئة والنسيء.

وأصل المسألة أن العرب علموا أنهم لو رتّبوا حسابهم على السنة القمرية فإنّ حجّتهم تقع تارة في الصيف وتارة في الشتاء وكان يشقّ عليهم الأسفار ولم ينتفعوا بها في المرابحات والتجارات لأن سائر الناس من سائر البلاد ما كانوا يحضرون إلا في الأوقات اللائقة الموافقة، فعلموا أن بناء الأمر على رعاية السنة القمرية يخلّ بمصالح الدنيا، فتركوا ذلك واعتبروا السنة الشمسية، ولما كانت السنة الشمسية زائدة عن السنة القمرية بمقدار معيّن احتاجوا إلى الكبيسة وحصل لهم بسبب ذلك أنهم كانوا يجعلون بعض السنين ثلاثة عشر شهراً بسبب اجتماع تلك الزيادات. وكان الحاجّ ينتقل من بعض الشهور القمرية إلى غيره. فكان الحجّ يقع .في بعض السنين في ذي الحجّة وبعده في المحرّم وبعده في صفر وهكذا دواليك فينتهي بعد مدة مخصوصة مرة أخرى إلى ذي الحجّة. فحصل بسبب الكبيسة هذان الأمران وهما: الزيادة في عدّة الشهور وتأخير الحرمة الحاصلة لشهر إلى شهر آخر.

والحاصل أن العرب رأوا أن بناء العبادات على السّنة القمرية يخلّ بمصالح دنياهم وبناؤها على السنة الشمسية يحققها، فتركوا مبادئهم وتقاليدهم القومية في رعاية السنة القمرية واعتبروا السنة الشمسية ترجيحاً لمصالحهم وأوقعوا الحجّ في شهر آخر خارج الأشهر الحُرُم وقالوا لأتباعهم إنّ هذا الذي عملناه هو الواجب وإن إيقاعه في الشهور القمرية غير واجب.

وذكر طائفة من المفسّرين وجهاً آخر في النسيء، فقالوا: إن

العرب كانت تحرّم الشهور الأربعة المتقدّمة. وكانوا أصحاب حروب وغارات فشقّ عليهم أن يمكثوا ثلاثة أشهر متوالية لا يفرّون فيها. وقالوا إن توالت ثلاثة أشهر حُرُم لا نصيب فيها شيئاً لهلكنا. وكانوا يؤخرون تحريم المحرم إلى صفر فيحرّمونه ويستحلّون المحرّم. وأكثر العلماء على أن هذا التأخير ما كان يختصّ بشهر واحد، بل كان ذلك حاصلاً في كل الشهور، وهذا القول عندنا هو الصحيح.

وقد صادف في حجّة الوداع أن عاد الحجّ إلى شهر ذي الحجّة فقال عليه السلام في خطابه: «ألا أنّ الزمان قد استدار كهيئة يوم خلق الله السماوات والأرض، السنة اثنا عشر شهراً».

القول بصحة النبوّات متفرّع عن القول بوجود الله

لقد استقصى القرآن إثبات ذلك بمختلف طرق الإقناع. فمن الاستدلال بخلق الأفلاك والكواكب والنجوم واختلاف الليل والنهار إلى جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً وإنزال الماء وإنبات الأرض وخلق المخلوقات، وفاعل ذلك كله لا يغرب عن علمه وإرادته شيء. وهو قادر على اصطفاء من يشاء من مخلوقاته لهدايتهم جميعاً كما رأينا ذلك فعلاً.

وقد علمنا أن الدّعاة الذين زعموا أنهم قاسوا لهداية الخليقة، كثيرون في كل عصر. لكن الذين ثبتت دعاويهم قليلون جداً وهم أصحاب الأديان المعروفة. والعلامة الفارقة بين الصادقين المخلصين وبين المبطلين الكاذبين هو الإقناع ونقل الناس من الضلال إلى الهدى.

ومن الباطل إلى الحق ومن الشكّ إلى اليقين ومن الأعمال المضرّة إلى الأعمال النافعة. ومن فعل ذلك فهو النبيّ الحقّ الصادق المصدّق الذي لا ينطق عنه الباطل ولا يتّبع الهوى.

والسرّ في ذلك أن النفوس قد استولت عليها أنواع كثيرة من الأخلاق الرديئة بسبب الجهل وتحكّم الهوى واتّباع النفس الأمّارة. ويستحيل تحويلها إلاّ بقوّة قاهرة وهي قوّة الحق المطابقة للإيمان الصحيح والاعتقاد الحازم، وهذا لا يكون إلاّ بتأثير إلاهي يتجلى به على من يختاره من عباده فيهب له إرادة قويّة وروحاً مشرقة ونفساً زكية ونظراً صائباً وعقلاً سليماً بحيث يقوى على هدم الأضاليل وإقامة معالم الهداية ونقل البشرية من الذبذبة والحيرة إلى اليقين والكمال.

ولما كانت القدرة على إكمال حالات الناقصين والانتقال بهم من حالات النقصان إلى حالات الكمال مختلفة المراتب متفاوتة الدرجات، كما رأينا ذلك في مراتب الأنبياء وسِيَرهم، فأرقاهم أنفعهم للوجود. وقد رأينا ذلك فعلاً في عمل الرسول ﷺ فهو سيّد الرُّسُل على الإطلاق.

فقد قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ۝ مَتَٰعٌ فِى ٱلدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ﴾[1]. فقد بيّن أن الذي يفتري على الله الكذب كائناً من كان أو يقول شيئاً لا يليق بكماله، لا يفلح ولا ينجح أبداً، والفلاح هو الموصول إلى المقصود ونيل المطالب بلا كلفة ولا مشقّة، والمحروم من الفلاح لا ينجح في سعيه ولا يفوز بمطلوبه، بل خاب وخسر.

---

(1) سورة يونس، الآية 69 ـ 70.

علّة العلل في عدم قبول دعوة المصلحين

إن العلّة في عدم قبول الإصلاح واحدة في كل الأزمنة والعصور وفي كل الأمم. فقد حكاها الله عن الفراعنة لما رفضوا دعوة موسى لهم إلى الإيمان. وهي قولهم: ﴿أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا ٱلْكِبْرِيَآءُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ﴾ (1).

وإذا تأملنا في التعليل نجده راجعاً إلى أمرَيْن:

الأول: الجمود على التقاليد وما كان عليه الآباء. لذلك قالوا لموسى: ﴿أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَا﴾. واللّفت في اللغة الصرف، ونحن لا نترك ما وجدنا عليه آباءنا ونتّبع دعواك. وكلّ النظم في العصور القديمة إنما وُضِعت للمحافظة على التقاليد واستبقائها، فالدعوة إلى تركها في نظرهم خزي ومروق، ولكن المصلح يعلم أن في ذلك تجديد وتقوية وإصلاح.

الثاني: الحرص على بقاء الملك وفيه عزّ القوم وهو أثر ناتج عن اتّباع التقاليد. فإذا انتصر الداعي رجع الأمر إليه وهو معنى قوله: ﴿وَتَكُونَ لَكُمَا ٱلْكِبْرِيَآءُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾، أي يكون الملك والعزّ والسلطان. وقد وُصِف النفوذ بالكبرياء لأنه أكبر ما يُطلَب من المتاع في الدنيا.

فالأول إشارة إلى التمسّك بالتقاليد، والثاني إشارة إلى الحرص على استبقاء السيادة في نصابها الأول. ولما نظروا في هذين السببَيْن وعلموا ما يترتّب عليهما من النتائج صرّحوا بالحكم القاطع فقالوا: ﴿وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ﴾.

(1) سورة يونس، الآية 78.

قال تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى شَكٍّ مِّن دِينِى فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَـٰكِنْ أَعْبُدُ ٱللَّهَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۞ وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۞ وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ (1).

أمر الله رسوله في هذه الآيات بإظهار دينه وإبداء المعارضة والمخالفة لأديان الشرك أو التي فيها شبهة شرك لكي تزول الشكوك والشبهات في أمره وتخرج عبادة الحق من طريقة السرّ إلى الإظهار. والظاهر من الآية أن أصحاب الأديان الذين دعاهم النبي إلى الإسلام ما كانوا يعرفون في أوّل الأمر حقيقة هذا الدين، وقد جاء في أوثق المصادر عن كتب السِّيَر أنهم كانوا يقولون على من آمن به قد صبأ به. فأوضحه الله لهم في هذه الآية وبيّن لهم أنه على ملّة إبراهيم حنيفاً مسلماً.

وقد حكى عنه في غير ما آية أنّ إبراهيم كان أمّة قانتاً لله حنيفاً. وقال: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا﴾.

ومعنى الآية: إن كنتم تجهلون ديني فأنا أبيّنه لكم على سبيل التفصيل:

أولاً: ﴿فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾:

قُدِّم هذا النفي لمحو أثره من النفوس، لأن هدم الفاسد لا بدّ أن يتقدّم البناء. وللإشعار بأن العبادة هي منتهى القداسة والتعظيم وهي لا

(1) سورة يونس، الآية 104 ـ 106.

تليق إلاّ بالخلاّق العليم ذي الجلال والإكرام. وأما الصُّوَر والأوثان والتماثيل والرموز فهي أشياء مصنوعة صنعها الإنسان، والإنسان أشرف وأعلى منها ولا يليق بالأشرف أن يلهي نفسه بعبادة وتقديس الأخسّ، ناهيك بأنها مع ذلك خالية من النفع والضرّ.

ثانياً: ﴿وَلَٰكِنۡ أَعۡبُدُ ٱللَّهَ ٱلَّذِي يَتَوَفَّىٰكُمۡۖ﴾:

لمّا بيّن أنه يجب ترك عبادة ما سوى الله، استدرك وجوب العبادة لله وذكر صفة الوفاة دون غيرها لما فيها من الزجر والردع.

ثالثاً: ﴿وَأُمِرۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾:

لمّا ذكر العبادة وهي عمل مشترك بين القلب والجوارح، انتقل منها إلى شيء آخر وهو الإيمان، لأن كل شيء لا يقترن بإيمان لا يكون له أيّ أثر في النفس. فالإيمان هو أساس الإصلاح والتربية وقوام كلّ عمل ونظام.

رابعاً: ﴿وَأَنۡ أَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗا﴾:

والمعنى أنك مأمور بإقامة الوجه للدّين حنيفاً أي بتوجيه عقلك وجهودك لتأييد هذا الدين مستغرقاً فيه إخلاصك حتى تقوم حجّة الله البالغة على خلقه فيهتدون بنوره ويعرضون عن باطل ما سواه.

خامساً: ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾:

نهى أولاً عن عبادة الأوثان، وهنا نهى عن الاعتقاد في غير الله أو إشراك غيره به وهو راجع إلى تنقية الضمير وتطهير التفكير من العقائد الباطلة.

سادساً: ﴿وَلَا تَدۡعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَۖ﴾:

والمعنى: لا تشغل نفسك ولا قلبك بالرجاء أو الخوف من

المخلوقات وهي مثلك، فلا نافع إلا اتّباع الحق ولا ضارّ إلا النكوب عن الحقّ، فاجهد نفسك في إرضاء الحق يغنيك عن الباطل والتماس وجوه الحِيَل التي ليس فيها نفع، بل هي هلاك وشرّ. أما إذا صرفت الأمور إلى غير الحقّ وعوّلت على وجوه الحيل وأسأت إلى الفطرة وخالفت السنن الإلاهيّة في تصريف الأمور وطلبت النفع والضرر من غير طرقهما المشروعة فإنك إذن من الظالمين. والظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه.

إعجـــاز القـــرآن

اقتراحات قريش على الرسول:

رُوي عن ابن عباس أن رؤساء مكة قالوا: يا محمد اجعل لنا جبال مكة ذهباً إن كنت رسولاً. وقال آخرون منهم: ائتنا بالملائكة يشهدوا نبوّتك. وقال آخرون: ائتنا بكتاب ليس فيه شتم آلهتنا حتى نتّبعك ونؤمن بك. وقال الحسن: طلبوا منه أن لا يقول إن الساعة آتية. وقال آخرون: نريد أن تكفّ عن نسبتنا إلى الجهل والتقليد والإصرار على الباطل.

تحدّي المشركين بالقرآن:

وما زال القوم يكررون طلب المعجزات فقال النبي ﷺ: «معجزي هذا القرآن»، فقالوا عنه: قول مفتري. فتحدّاهم فقال: فأتوا بسور مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين. وقد تكرر هذا التحدّي في سورة البقرة وسورة يونس وسورة هود وفي الأخيرة تحدّاهم بعشر

سور مثله. قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ (1).

أما وجه الإعجاز فقد ذكر العلماء صُوَراً منه: فمنهم من قال: الفصاحة، ومنهم من قال: حسن الأسلوب، ومنهم من قال: سلامته من الاختلاف والتناقض، ومنهم من قال: اشتماله على مختلف العلوم، ومنهم من قال: موافقة شرائعه لكل زمان ومكان، ومنهم من قال: صرف البلغاء عن الإتيان بمثله، ومنهم من قال: اشتماله على حقائق التوحيد وأسرار الوجود ونواميس الحياة، ومنهم من قال: اشتماله على الإخبار بالأمور الغيبيّة ومؤامرات المبطلين، ومنهم من قال: ظهور معانيه في كلّ عصر بما يناسبه، ومنهم من قال: احتواؤه على الشرائع والأحكام المقتضية لسعادة الدارَيْن.

والمختار عندي أنّه معجز لاشتماله على جميع هذه الوجوه.

القرآن شفاء للنفوس ورحمة للناس

قال تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (2).

اعلم أن القرآن شفاء من الأمراض النفسية والاجتماعية. أما كونه شفاء من الأمراض النفسية فظاهر، وذلك أن الأمراض النفسية نوعان هما: الاعتقادات الباطلة والأخلاق المذمومة.

أما الاعتقادات الباطلة فأشدّها وأضرها ما كان متعلّقاً منها

(1) سورة هود، الآية 13.

(2) سورة الإسراء، الآية 82.

بالإلاهيات والنبوّات والمعاد والتشريع. والقرآن كتاب مشتمل على مناهج الحقّ في هذه المطالب وإبطال مسالك الباطل. ولما كان أقوى الأمراض النفسيّة هو الخطأ في هذه المطالب، وكان القرآن مشتملاً على الدلائل الكاشفة عمّا في هذه المذاهب الباطلة من العيوب الباطنة، فلا جرم أن كان القرآن شفاء من هذا النوع من المرض النفسي.

وأما الأخلاق المذمومة، فالقرآن مشتمل على تفصيلها وتعريف ما فيها من المفاسد والإرشاد إلى الأخلاق الفاضلة الكاملة والأعمال المحمودة. فكان القرآن شفاءً من هذا النوع من المرض، وقد ثبت أنّ القرآن شفاء من جميع الأمراض الروحانية.

وأما كونه رحمة للناس فظاهر، ذلك أن تحرير العقل وإصلاحه وتحرير الشرائع الاجتماعية من الحكم الكيفي والاستبداد، هي من لوازم التعاليم القرآنية، والقرآن قسمان، بعضهما يرجع إلى تقرير نواميس الكون وأصول التشريع وبعضهما يتعلّق بأساليب وطرائق الحكم الكافلة لإيصال الناس إلى أعلى الدرجات وهي الرحمة.

الروح العربية في القرآن

قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾ (1).

والمتأمّل في هذه الآية يدرك أن تعاليم القرآن هي هداية قومية

(1) سورة الرعد، الآية 37.

تتمثّل فيها روح العرب. والمعنى أنّا أنزلنا القرآن حال كونه حكماً عربياً لتثبيت روح العرب وتقوية نفوسهم، خلاف ما كانوا عليه من الضلال والخنوع للتعاليم الأجنبية المقتبسة من نفسيّات غيرهم المناقضة للروح العربية. ومن الجهل الفاضح نفورهم من أنفسهم وأخذهم بالتعاليم الأجنبية التي كانوا يظاهرونها ويدعون الرسل إلى اتباعها، فتوعّده الله تعالى على الاغترار بها وجعل اتّباعها هوىً مقبوحاً، بعد أن علم عن خلافها ما علم. ومن شأن الإنسان الرشيد أن لا يتّبع وينصر إلاّ ما كان فيه تأييد لقومه وإعزازهم وإن لم يفعل ذلك كان سفيهاً أخرقَ.

دسّ المطاعن على القرآن:

قال الطاعنون في القرآن في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۗ﴾، إنّ عليّاً وابن عباس رضي الله عنهما كانا يقرآن: ﴿أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ فقيل لابن عباس: «أفلم ييأس» فقال: أظنّ أن الكاتب كتبها وهو ناعس لأن أصل الكلمة «يَأْسَ»، فزاد الكاتب سنّة فصارت «ييأس». وهذا محال لأنه يدلّ على كون القرآن محلاًّ للتحريف والتصحيف وذلك يخرجه عن كونه حجّة. وقد فنّده الزمخشري وقال عنه: والله ما هذا القول إلا فريّة بلا مريّة.

انتقاد العرب للقرآن

ومن شبهات العرب في إنكار نبوّة الرسول ﷺ ما رواه ابن عباس قال: كانوا إذا نزلت آية فيها شدّة ثم نزلت آية ألين منها يقولون إن محمداً يسخر من أصحابه، اليوم يأمر بأمر وغداً ينهى عنه، وإنه لا يقول

هذه الأشياء إلاّ من عند نفسه. فأنزل الله: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (1)، ومعنى التبديل رفع الشيء مع وضع غيره مكانه.

وقوله: ﴿ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ ﴾ اعتراض دخل في الكلام، ومعناه والله بما ينزل من أحكام التشريع والتخفيف مراعاةً لمصالح العباد، كما يفعل الطبيب، فأنه يأمر المريض بدواء ثم إذا صلح حاله وتماثل يأمره بغيره، لأن دواء إزالة المرض غير دواء التقوية وتجديد البدن.

اتّهام النبي باقتباس آرائه من غيره:

كان العرب يزعمون أنّ النبي ﷺ كان يقتبس عقائد أصحاب الأديان وآراءهم ويتلقّاها من آخرين. وكان يتعلّم الأديان الأخرى وقواعدها من غيره ثم يظهرها كأنها من عند نفسه ويسندها إلى الوحي وهو غير صادق فيه.

وقد ردّ القرآن على هذه المزاعم فقال: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ (2).

قال اللغويون: مادة عجم في اللغة موضوعة للإبهام والإخفاء وهي ضدّ البيان والإيضاح، ومنه قولهم: رجل أعجم وامرأة عجماء أي لا يفصحان. والعرب تسمّي كل من لا يعرف لغتهم ولا يتكلّم بها أعجم أو أعجميّاً. وقال أبو علي الفارسي: الأعجم الذي لا يفصح سواء كان من العرب أو من العجم. والقرآن إنما كان معجزاً لما فيه من الفصاحة

(1) سورة النحل، الآية 101.
(2) سورة النحل، الآية 103.

الخارقة للعادة. وكأنّي بالقرآن يقول: هَبْ أنه يتعلّم المعاني من ذلك الأعجمي إلاّ أنّ إعجازه في فصاحته وحسن أسلوبه. ولنفترض أن المنتقدين صادقون فيما يزعمون والنبي كان يتعلّم تلك المعاني من غيره، فهو لا يقدح في القرآن لأنّ ما كل متعلّم ولا عامل في إمكانه أن يأتي في المدة القصيرة بمثل ما أوتي النبي. ولو كان ذلك ميسوراً لكان كبار العلماء والفلاسفة توفقوا لأكثر ما توفّق إليه النبي مع أنهم لم يستطيعوا أن يفعلوا شيئاً، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً والسرّ إنما يظهر في الفرق.

على أن التمكّن من العلم والإحاطة بالأديان ومعرفة نفسيتها وتأثيرها وانتقادها كما نراه في القرآن لا يتأتّى تحصيله في جلسة واحدة ولا بضع جلسات متفرقة وما يتمّ في الخفية بل لا يتيسر إلا مع الملازمة والتلقّي والاختلاف إلى المعلّم أزمنة متطاولة ومدداً متباعدة. ولو كان الأمر كذلك لما سكتت عنه قريش بل لكانوا أعلنوه كما أعلنوا كل شيء علموه وانتقدوه، ولما سكت عنه القرآن، بل لنقله إلينا وأجاب عنه كما نقل إلينا قصّة زينب بنت جحش وقصة الإفك ومسألة الغرانيق ونحو ذلك وهو كثير، ولكن عدم إثبات ذلك في القرآن دليل على عدم وجوده.

إنّ القرآن هو مجموعة علوم وفيه أسرار الخليقة ومحاكمة الأديان ونفسيات الأقوام ونقد الشرائع الاجتماعية. وتحصيلها لا يأتي إلاّ على أيدي جماعة من العلماء الإخصائيين بلغوا أسمى غاية في الفصل والتحقيق والتدقيق. ولو حصل أمثال هؤلاء في جزيرة العرب لكانوا هم أولى بالنبوّة ولما خفي خبرهم عن أحد.

على أنّ الطعن في النبوّة باستعمال هذه التعلاّت السخفية هو أدلّ على العجز عن إيجاد المطاعن الصحيحة فيه والتمسك به دليل على الحماقة والتحامل.

أركان الدعاية الإسلامية في نظر القرآن

قال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ (1).

أمر الله نبيه في هذه الآية أن يدعو الناس إلى الدين القويم بأحد هذه الطرق الثلاثة وهي: الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة في الطريق الأحسن. وذكر الجدل في آية أخرى فقال: ﴿۞ وَلَا تُجَـٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ (2)

ولما ذكر الله هذه الطرق الثلاثة للدعاية وعطف بعضها على بعض وجب أن تكون طرقاً متغايرة متباينة. والدعوة إلى العقيدة لا بدّ أن تكون مبنية على حجّة وبيّنة. والمقصود من ذكر الحجّة إما تقرير تلك العقيدة في قلوب السمتمعين وإما أن يكون المقصود إلزام الخصم وإفحامه.

أما النوع الأول فينقسم إلى قسمين: إلى حجّة يقينية قطعية لا تحتمل النقيض وإلى حجّة تفيد الظنّ الظاهر والإقناع الكامل. ويستفاد من هذين القسمين أن الحجج لها ثلاثة وجوه: الأول الحجّة القطعيّة المفيدة لليقين وهي المسمّاة بالحكمة. والثاني الأمارات الظنيّة والدلائل الإقناعية وهي الموعظة الحسنة. والثالث الدلائل التي يكون المقصود من ذكرها إلزام الخصوم بالحجّة وإفحامهم وذلك هو الجدل. والجدل ضربان: أحدهما أن يكون دليلاً مركّباً من مقدمات مسلّمة عند الجمهور أو من مقدمات مسلّمة عند القائل يلزم بها السامع وهو الجدل المقبول.

---

(1) سورة النحل، الآية 125.

(2) سورة العنكبوت، الآية 46.

أما النوع الثاني فهو جعل الدليل مركباً من مقدمات باطلة فاسدة يحاول قائلها ترويجها على السامعين بالشغب والحِيَل والخداع والختل، وهي غير لائقة بإثبات القضايا الفاضلة والمبادىء الطاهرة والإقناع بما لا يليق ولا يدوم. وإنما الذي يليق ويدوم هو الإقناع بطرائق النوع الأول، وهي الملائمة لنفسيّات طبقات الناس. وهي منقسمة إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: الكاملون الطالبون للمعارف العالية والعلوم اليقينية، والبحث معهم لا يمكن إلا بالدلائل القطعيّة اليقينية وهي الحكمة.

الصنف الثاني: أهل الشغب والمخاصمة، وهؤلاء الذين لا تتطلّع نفوسهم إلى معرفة الحقائق، والبحث معهم يتطلّب المجادلة للإفحام والإلزام.

الصنف الثالث: وهم عامة المفكرين الذين ما بلغوا في التهذيب والكمال حدّ النظر والتدقيق في البحث، بل لهم أخلاق مرضية ومعارف تؤهّلهم لقبول الموعظة الحسنة، وهم أهل الكثرة والغلبة في الأقوام.

ومعنى الآية: ٱدع الأقوياء الكاملين في العلم إلى الدين الحقّ بالحكمة وهي البراهين القطعيّة الموصلة إلى الحقيقة والإيمان الصحيح، وعوامّ الخلق بالموعظة الحسنة، وهي الدلائل الإقناعية الإيجابية.

وأما الجدل فليس من باب الدعاية، بل المقصود منه غرض آخر مغاير للدعوة وهو الإلزام والإفحام. ولهذا السبب لم يقل الله تعالى: ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة والجدل الحسن، بل قطع الجدل عن باب الدعوة، تنبيهاً على أنه ليس من وسائل الدعوة، بل من وسائل الإلزام والتبكيت، وهو من ذرائع الدفع والمنع.

الـــروح والنفـــس

1 ـ مبحـث فـي الـروح

حقيقة الروح:

رُوِي أنّ الرسول ﷺ سُئِل عن الروح، هل أنها أزليّة أم حادثة، فقال عنها: «هي من أمر ربّي، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [1]، أي من فعل ربّي، أي حادثة. وحقيقتها عبارة عن جواهر موجودة في البدن متولّدة من امتزاج العناصر، وهي بعبارة أخرى المزاج والتركيب المؤلّفَيْن لماهية الجسم. وعند الحكماء الإلاهيّين هي جوهر بسيط مجرّد لا يحدث إلاّ بمُحدِث ليس مغايراً لماهيّة الأجسام، حدث بأمر الله وتكوينه. وهو مجهول الماهية غير أن أثره موجود ولا يلزم من الجهل بماهيته نفيه، إذ أن أكثر الماهيات مجهولة. ولكن العلم أثبت وجود الروح مثل الكهرباء، فإن ماهيتها مجهولة وأثرها مجهول.

شرح مذهب المادة في الروح:

اعلم أن الأجسام الموجودة في العالم إما أن تكون عنصرية مجرّدة أو متولّدة عن عناصر ممتزجة. ويمتنع أن يحصل في النبات أو الحيوان جسم عنصري خالص، بل لا بد أن يكون متولّداً من امتزاج عناصر مختلفة.

أما الجسم الحيواني فهو مؤلّف من العظم والغضروب والعصب والوتر والرباط والشحم والألياف والغدد والدم. ولم يقل أحد من

---

(1) سورة الإسراء، الآية 85.

العلماء أن الروح تركيب مخالف لهذه الأجزاء أو أنها منحصرة في عضو معيّن من هذه الأعضاء. إلاّ أنّ بعض الماديّين من الأطباء قالوا: هي الدم بدليل أنه إذا فقد من الجسم مات. ولكن هذا القول لم يعوّل عليه.

وقالوا أيضاً: هي جسم هوائي لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الحرارة الغريزية مقرّها في القلب أو في الدماغ، ومن أحدهما تتوزع على الجسم. ومنهم من يقول هي نفس تلك الحرارة.

شرح مذاهب الحكماء الإلاهيّين:

أغلبهم ذهب إلى القول بأن الروح هي أجسام نورانية لطيفة شفافة لها شعاع يمتدّ مثل ضوء الشمس غير قابلة للتحليل والتبديل ولا التفرّق والتمزّق، فإذا تكوّن البدن وتمّ استعداده نفذت فيه وسرت في أجزائه سريان الماء في العود. ويبقى ذلك الشعاع متّصلاً ما بقي البدن سليماً حافظاً لتوازنه، أما إذا اختلّ وفسد ذلك التوازن، فإن الاختلال وفقد التوازن يحجبان عنه تلك الأشعة وذلك هو الموت. وهذا مذهب ثابت بن قرّة.

مذهب القائلين بأن الروح عرض:

وعمدة هذا المذهب القول بأن العناصر الكونية إذا امتزجت ببعضها بعضاً على نسب معينة وانكسرت كل واحدة منها حصلت كيفية معتدلة هي المزاج. ومنها تتألّف حلقات المواليد في سلسلة الكائنات، وهي عبارة عن أجسام متحدة في المادة مختلفة في الماهية. وهذا قول منكري وجود الروح الأزلية الخالدة، وعليه جمهرة من الأطباء، وقال به أيضاً أبو الحسن البصري من أيمّة المعتزلة.

أما أيمّة المعتزلة الآخرون فقالوا إن الروح عرض قائم بالجسم

وقيامها به مشروط بكونه موصوفاً بصفة الحياة والعلم والقدرة والإدراك وأنكروا تفسير الروح بغير هذا المعنى، وكذلك النفس الناطقة، وقالوا ليست هذه إلاّ أجساماً مؤتلفة موصوفة بتلك الصفات.

وقال طائفة من العلماء: إن الروح عبارة عن التشكّل الجسدي وهيئة الأعضاء والأجزاء التي تتركّب منها مع الصفات القائمة به من الحياة والعلم والقدرة.

وأمّا مذهب الإلاهيين من الفلاسفة القائلين بوجود الروح الخالدة ومنهم الشيخ أبو القاسم الراغب الأصبهاني والغزالي ومعمر بن عبّاد السلمي من المعتزلة وأحد شيوخ الشيعة وجماعة من الكرامية، فقد قالوا: إن الروح موجودة بجسمانية بلا جسم وأثبتوا لها معاداً روحياً وحساباً روحنياً وثواباً وعقاباً.

وهناك فريق من العلماء قالوا إن الروح عبارة عن هذا الجوهر المسمّى بالنفس وهذا البدن. وعلى هذا التقدير فالروح غير موجودة في داخل العالم ولا في خارجه، وغير متصلة في داخل العالم ولا في خارجه وغير متصلة بالعالم ولا منفصلة عنه لأنها متعلقة بالبدن تعلّق التدبير والتصرّف، كما أن إلاه العالم لا تعلّق له بالعالم إلاّ على سبيل التصرّف والتدبير.

وذهب طائفة من النظّار إلى أن النفس إذا تعلّقت بالبدن اتّحدت به فصارت هي عينه وصار البدن هو عينها. ومجموعهما عند الاتحاد هو الإنسان، فإذا أدركه الموت بطل هذا الاتحاد وبقيت النفس وانحلّ البدن.

دلائل الفلاسفة على إثبات وجود الروح:

قالوا لا شكّ في أنّ الإنسان جوهر، ولكن موضع الخلاف هل

متحيّز أو غير متحيّز. والقول الأول باطل، واستدلوا على ذلك بأنه لو كان متحيّزاً لكان غير تلك الذات، ولو كان كذلك لكان كل ما علم الإنسان ذاته المخصوصة وجب أن يكون متحيّزاً بمقدار أو مخصوصاً وليس الأمر كذلك، فوجب أن لا يكون الإنسان متحيزاً. وإثبات ذلك يتوقّف على وضع ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى:

لو كان الإنسان جوهراً متحيّزاً لكان كونه متحيّزاً عين ذاته المخصوصة. والدليل عليه أنّه لو كان تحيّزه صفة دائمة لكان ذلك المحلّ من حيث هو مع صرف النظر عن هذه الصفة، إمّا أن يكون متحيّزاً أو لا يكون متحيزاً، والقسمان باطلان. فبطل القول بكون التحيّز صفة قائمة بالمحلّ. إنما قلنا أنه يمتنع أن يكون محلّ التحيّز لأنه يلزم كون الشيء متحيّزاً مرتين، ولأنه يلزم اجتماع المثلين، ولأنه ليس جعل أحدهما ذاتاً والآخر صفة أولى من العكس، ولأن التحيّز الثاني كان عين الذات فهو المقصود، وإن كان صفة لزم التسلسل وهو محال.

وإنما قلنا إنه يمتنع أن يكون محلّ التحيّز غير متحيز لأن حقيقة التحيز هو الذهاب في الجهات والامتداد فيها. والشيء الذي لا يكون متحيّزاً لم يكن له اختصاص بالجهات. وحصوله فيها ليس بتحيّز محال. فثبت بهذا أنه لو كان الإنسان جوهراً متحيزاً لكان تحيّزه غير ذاته المخصوصة.

المقدمة الثانية:

لو كان تحيّزه ذاته المخصوصة عين ذاته المخصوصة لكان متى عرف ذاته المخصوصة فقد عرف كونها متحيّزة، والدليل عليه أنه لو صارت ذاته المخصوصة معلومة وصار تحيّزه مجهولاً لزم اجتماع النفي والإثبات في الشيء الواحد وهو محال.

المقدمة الثالثة:

إنّا قد نعرف ذاتنا حال كوننا جاهلين بالتحيّز والامتداد في الجهات الثلاث، وذلك ظاهر عند الاختبار والامتحان. فإن الإنسان حال كونه مشتغلاً بشيء من المهمّات، مثل أن يقول لعبده: لِمَ فعلت كذا؟ ولِمَ خالفت أمري؟ وإنّي أبالغ في تعزيرك وتأديبك. فعندما يقول: لِمَ خالفت أمري؟ يكون عالماً بذاته المخصوصة، إذ لو لم يعلم ذاته المخصوصة لامتنع أن يعلم أنّ ذلك الإنسان خالفه ولامتنع أن يتحيز عن نفسه بأنه على عزم أن يعزّره أو يؤدّبه. ففي هذه الحالة يعلم ذاته المخصوصة مع أنه في تلك الحالة لا يخطر بباله حقيقة التحيّز والامتداد في الجهات والحصول في الحيّز.

فثبت بما ذكرنا أنه لو كان ذات الإنسان جوهراً متحيزاً لكان تحيّزه عين ذاته المخصوصة، ولو كان كذلك لكان كلّ ما علم ذاته المخصوصة فقد علم التحيّز. وقد ثبت أنه ليس كذلك. فيلزم أن يقال: ذات الإنسان ليس جوهراً متحيّزاً وذلك هو المطلوب.

فإن قالوا: هذا معارض بأنه لو كان ذات الإنسان جوهراً مجرّداً لكان كل من عرف ذات نفسه عرف كونه جوهراً مجرّداً، وليس الأمر كذلك.

قلنا: الفرق ظاهر لأن كونه مجرّداً معناه أنه ليس بمتحيّز ولا حال في المتحيّز. وهذا السلب ليس عين تلك الذات المخصوصة لأن السلب ليس عين الثبوت. وإذا كان كذلك لم يبعد أن تكون تلك الذات المخصوصة معلومة وأن يكون ذلك السلب معلوماً. فخلاف كونه متحيّزاً، فإنّا قد دللنا على أن تقدير كون الإنسان جوهراً متحيّزاً يكون تحيّزه عين ذاته المخصوصة.

وعلى هذا التقدير يمتنع أن تكون ذاته معلومة ويكون تحيّزه مجهول، فظهر الفرق.

2 ـ مبحث في النفس

مفهوم النفس:

قالوا: النفس واحدة. ومتى كانت كذلك وجب أن تكون مغايرة لهذا البدن ولكلّ جزء من أجزائه. ولإيضاح هذا المبحث يجب أن نقدّم له مقدمات:

المقدمة الأولى: وحدة النفس:

ولها مقامان: مقام العلم البديهي ومقام البرهان على الصحّة.

1 ـ مقام العلم البديهي:

يُراد بالنفس الشيء الذي يشير إليه كل أحد بقول «أنا»، وكلّ أحد يعلم بالضرورة أنه إذا أشار إلى ذاته المخصوصة بقوله «أنا» كان ذلك المشار إليه واحداً غير متعدّد.

ولا حاجة لنا في هذا المقام إلى القول بأن المشار إليه بقول «أنا» معلوم بالضرورة أنه شيء واحد. وهذا الواحد إما أن يكون مركّباً من أشياء كثيرة أو هو واحد في نفسه، واحد في حقيقته فهذا لا حاجة إليه في هذا المقام.

2 ـ مقام البرهان على الصحّة:

يشتمل هذا المقام على أربعة براهين:

الأول: إن الغضب حالة نفسية تحدث عند إرادة دفع المنافر. والشهوة حالة نفسية تحدث عند طلب الشيء الملائم مشروطاً بالشعور بكون الشيء منافراً وملائماً. فالقوة الغضبية التي هي قوّة دافعة للمنافرة إن لم يكن لها شعور بكونه منافراً امتنع انبعاثها لدفع ذلك المنافر على سبيل القصد والاختيار. لأن القصد الجذب تارة والدفع أخرى مشروط بالشعور بالشيء. فالشيء المحكوم عليه بكونه دافعاً للمنافر على سبيل الاختيار لا بد أن يكون له شعور بكونه منافراً فالذي يغضب لا بد أن يكون هو بعينه مدركاً.

فثبت بهذا البرهان وجود مباينة حاصلة في ذوات متباينة.

الثاني: إذا فرضنا جوهرَيْن مستقلّين يكون كل واحد منهما مستقلاً بفعله الخاصّ امتنع أن يصير انتقال أحدهما بفعله الخاص مانعاً للآخر من اشتغاله بفعله الخاص به.

وإذا ثبت هذا فنقول: لو كان محلّ الإدراك والفكر جوهراً ومحلّ الغضب جوهراً آخر ومحلّ الشهوة جوهراً ثالثاً، وجب أن لا يكون انتقال القوّة العضبية بفعلها مانعاً للقوّة الشهوانية من الاشتغال بفعلها ولا بالعكس. لكن الثاني باطل فإن اشتغال الإنسان بالشهوة وانصبابه إليها يمنعه من الاشتغال بالضغب وانصبابه إليه وبالعكس. فعلمنا أن هذه الأمور الثلاثة ليست مبادىء مستقلّة، بل هي صفات مختلفة بجوهر واحد، فلا جرم أن كان اشتغال ذلك الجوهر بأحد هذه الأفعال عائقاً له عن الاشتغال بفعل الآخر.

الثالث: إنّا إذا أدركنا أشياء فقد يكون الإدراك سبباً لحصول الشهوة وقد يصير سبباً لحصول الغضب. فلو كان الجوهر المدرك مغايراً

للذي يغضب والذي يشتهي فحين أدرك الجوهر المدرك لم يحصل عند الجوهر المشتهي من ذلك الإدراك أثر ولا خبر. فوجب أن يترتّب على ذلك الإدراك لا حصول الشهوة ولا حصول الغضب. وحيث حصل هذا الترتيب والاستلزام علمنا أن صاحب الإدراك بعينه هو صاحب الشهوة بعينها وصاحب الغضب بعينه.

الرابع: إن حقيقة الحيوان أنه جسم ذو نفس حسّاسة متحركة بالإرادة. فالنفس لا يمكنها أن تتحرّك بالإرادة إلا عند حصول الداعي ولا معنى للداعي إلاّ التصوّر بخير يرغب فيه أو شرّ يرغب عنه. وهذا يقتضي أن يكون المتحرك بالإرادة هو بعينه مدركاً للخير والشرّ والآذي والمأذي والنافع والضارّ مما ذكرنا أن النفس الإنسانية شيء واحد. وكتب أن ذلك الشيء هو المبصر والسامع والشامّ والذائق واللامس والمتخيّل والمتفكّر والمتذكّر والمشتهي والغاضب. وهو الموصوف بجميع الإدراكات ككل المدركات وهو الموصوف بجميع الأفعال الاختيارية والحركات الإرادية.

هل النفس حالّة في البدن أم هي جزء منه؟

لما كانت النفس شيئاً واحداً وجب أن لا تكون في البدن ولا شيئاً من أجزائه ويمتنع أن تكون عبارة عن مجموع هذا البدن ولذا بعض القوات كالتخيّل والتفكّر والعلم هي غير سارية في جملة أجزاء البدن، والعلم بذلك بديهي والبديهي أقوى من كل أصناف العلوم.

ويُمتنع أيضاً أن تكون النفس جزءاً من أجزاء هذا البدن، فإنّا نعلم بالضرورة أنه ليس في البدن جزء واحد موصوف بالإبصار والسماع والفكر والذكر بل الذي يتبادر للذهن أن الإبصار مخصوص بالعين لا بسائر الأعضاء، والسماع مخصوص بالأذن والصوت مخصوص بالحلق وكذا القول في سائر الإدراكات وجميع الأفعال. فإما أن يقال إنه حصل

في البدن جزء واحد موصوف بكل هذه الإدراكات وبكل الأفعال، فالعلم الضروري حاصل بأنه ليس الأمر كذلك. فثبت بما ذكرنا أن النفس الإنسانية شيء واحد موصوف بجملة هذه الإدراكات والأفعال، وثبت بالبديهة أن جملة البدن ليست كذلك، وثبت أيضاً أن شيئاً من أجزاء البدن ليس كذلك. فحينئذ يحصل اليقين بأن النفس شيء مغاير لهذا البدن ولكل جزء من أجزائه وهو المطلوب.

ولمزيد البيان نوضح الموضوع حتى يحصل المطلوب، وهو التحقق بأن النفس شيء مغاير لهذا البدن فنقول: نعلم بالضرورة أنّا إذا أبصرنا شيئاً عرفناه، وإذا عرفناه ربما اشتهيناه، وإذا اشتهيناه أردناه، وإذا أردناه سعينا في حصوله وطلبناه. وهنا يجب القطع بأن الذي أبصر هو الذي عرف وأن الذي عرف هو الذي اشتهى وأن الذي اشتهى هو الذي أراد والذي أراد هو الذي سعى وطلب. فيلزم القطع بأن المبصر لذلك الشيء والعارف به والمشتهي والمريد والساعي شيء واحد. إذ لو كان المبصر شيئاً خامساً لكان الذي أبصر لم يعرف والذي عرف لم يشته والذي اشتهى لم يُرِدْ والذي أراد لم يسمع. ومعلوم أن كون الشيء مبصراً للشيء لا يقتضي صيرورة شيء آخر عالم بذلك الشيء. وكذلك القول في سائر الحالات التي ذكرناها، وأيضاً نعلم بالضرورة أن الرائي للمرئيات لما رآها عرفها ولما عرفها اشتهاها ولما اشتهاها أرادها ولما أرادها طلبها. ونعلم أيضاً أن الموصوف بهذه الرؤية وبهذا العلم وبهذه الشهوة وبهذه الإرادة وبهذا السعي هو لا غيره. وإذا أخذنا بالتعريف المنطقي للحيوان علمنا بأنه لا بد أن يكون حسّاساً متحركاً بالإرادة وأنه إن لم يحسّ بشيء لم يشعر به ولا بكونه ملائماً أو منافراً وإذا لم يشعر بذلك امتنع كونه مريداً لطلبه أو لدفعه، فثبت أن الشيء الذي يكون

متحركاً بالإرادة فإنه بعينه يجب أن يكون حساساً. فثبت أن المدرك لجميع المدركات يدرك بجميع أصناف الإدراكات وأن المباشر لجميع التحريكات الاختيارية شيء واحد.

وأيضاً إذا تكلمنا كلاماً نقصد به تفهيم الغير معاني ما في نفوسنا بالكلكمات المصطلح عليها ثم لما عقلناها أردنا تعريف غيرنا تلك المعاني، ولما حصلت لنا هذه الإرادة حاولنا وضع تلك الحروف ورتّبنا هذه الأصوات وتوسّلنا بها إلى تعريف غيرنا تلك المعاني. ولما حصلت لنا هذه الإرادة حاولنا إدخال تلك الحروف والأصوات في تعابيرنا لنتوسّل بها إلى تعريف غيرنا تلك المعاني.

وإن كان محلّ العلم والإرادة ومحلّ تلك الحروف والأصوات جسماً واحداً لزم أن يقال إن مصدر العلوم والإرادات هو الحنجرة واللّهاة واللسان ومعلوم أن الأمر ليس كذلك. وإن قلنا إنّ مصدرها هو الدماغ لزم أن نقول أيضاً إنه مصدر الصوت وهو غير صحيح. وإن قلنا إن مصدر الكلام هو الحنجرة واللهاة واللسان، ومستقرّ العلوم والإرادات هو المخّ، ومصدر القدرة هو الأعصاب والأوتار والعضلات، ومصدر العواطف والأميال هو القلب، كنّا قد وزّعنا هذه القوات على الأعضاء المختلفة، وقد أبطلنا ذلك فيما تقدّم. وقد بيّنا أن المدرك لجميع المدركات والمحرّك لجميع الأعضاء بكلّ أنواع التحريكات يجب أن يكون شيئاً واحداً. فلم يبق إلا أن يقال في الإدراك والقدرة على التحريك سوى هذا البدن وأجزائه، وإن هذه الأعضاء ما هي إلاّ الآت وأدوات للنفس والنفس جوهر مغاير لها ومفارق عنها بالذات متعلّق بها تعلّق التصرّف والتدبير.

إبطال القول بكون الإنسان عبارة عن هذا الجسد

لو كان الإنسان عبارة عن هذا الجسد لكان إما أن يقوم بكل واحد من الأجزاء حياء وعلم وقدرة على حدة، وإما أن يقوم بمجموع الأجزاء حياة وعلم وقدرة، والقسمان باطلان، فيبطل القول بكون الإنسان عبارة عن هذا الجسد.

أما القيام بكل واحد من الأجزاء فيقتضي كون كل واحد منها حيّاً عالماً قادراً على سبيل الاستقلال. فوجب أن لا يكون الإنسان الواحد حيواناً واحداً بل أحياء عالمين قادرين. وحينئذ لا يبقى فرق بين الإنسان الواحد وبين أشخاص كثيرين من الناس وربط بعضهم بالبعض بالتسلسل، لكنّا نعلم بالضرورة فساد هذا الكلام، لأني أجد ذاتي مثلاً ذاتاً واحدة لا حيوانات كثيرة، وأيضاً بتقدير أن يكون كل واحد من أجزاء هذا الجسد حيواناً واحداً على حدة، فحينئذ لا يكون لكلّ واحد منهما خبر عن حال صاحبه فلا يمتنع أن يريد هذا أن يتحرّك إلى هذا الجانب، ويريد الجزء الآخر أن يتحرّك إلى الجزء الآخر. فحينئذ يقع التدافع بين أجزاء بدن الإنسان الواحد كما يقع بين شخصين، وفساد ذلك معلوم بالبديهة.

وأما القيام بمجموع الأجزاء فبطلانه ثابت، لأنه يقتضي قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة. ولو جاز حلول الصفة الواحدة في المحال الكثيرة لم يبعد أيضاً حصول الجسم الواحد في الأحياز الكثيرة لأن بتقدير أن تحصل الصفة الواحدة في المحال المتعددة، فحينئذ يكون كل واحد من تلك الأجزاء حيّاً عاقلاً عالماً فينجرّ الأمر إلى كون هذا البدن الواحد أناساً كثيرين.

ولما ظهر فساد القسمَيْن ثبت أن الإنسان ليس هو هذا الجسم. فإن قالوا: لِمَ لا يجوز أن تقوم الحياة بالجزء الواحد، ثم أن تلك الحياة تقتضي صيرورة جملة الأجزاء أحياء، قلنا هذا باطل لأنه لا معنى للحياة إلا الحييّة ولا معنى للعلم إلا العالميّة. فإن حصل في مجموع جثّة مجموع حياة واحدة وعالمية واحدة فقد حصلت الصفة الواحدة في محال كثيرة وهذا مُحال. وإن حصل في كل جزء وجثة حياة على حدة وعالمية على حدة عاد ما ذكرنا من كون الإنسان الواحد أناساً كثيرين، وهذا مُحال.

التضادّ بين أحوال النفس وأحوال الجسد

إذا تأملنا في أحوال النفس رأيناها بالضدّ من أحوال الجسد، وذلك يدلّ على أن النفس ليست جسماً، وذلك ثابت بخمسة دلائل:

الدليل الأول: إن كل جسم حصلت فيه صورة فإنه لا يقبل صورة أخرى من جنس الصورة الأولى إلا بعد زوال الصورة الأولى زوالاً تاماً، مثاله: إذا أخذنا كتلة الشمع وضعناها على شاكلة مثلّث، امتنع أن يحصل فيه أيّ شكل آخر إلاّ بعد زوال الشكل الأول عنه.

نعم، إنّا وجدنا الحال في تصور النفس بصور المعقولات بالضد من ذلك. فإن النس التي لم تقبل صورة عقلية قطّ يبعد قبولها لشيء من الصور العقلية. فإذا قبلت صورة واحدة صار قبولها للصورة الثانية أسهل. ثم إن النفس لا تزال تقبل صورة بعد صورة من غير أن تضعف البتة، بل كلما كان قبولها للصور أكثر صار قبولها للصور الآتية بعد ذلك

أسهل وأسرع. ولهذا السبب يزداد الإنسان فهماً وإدراكاً كلما ازداد تخرجاً وارتباطاً في العلوم فثبت أن قبول النفس للصور العقلية على خلاف قبول الجسم للصور الحسية، وذلك يوهم أن النفس ليست بجسم.

الدليل الثاني: إن المواظبة على الأفكار الدقيقة والأعمال العقلية لها أثر في النفس وفي البدن. أما أثرها في النفس فهو تأثيرها في إخراج الخواطر من القوة إلى الفعل في الإدراكات والتعقلات. وكلما كانت الأفكار أكثر كان حصول هذه الأفكار أكثر كان حصول هذه الأحوال أكمل وأتمّ. وأما أثرها في البدن فهو إنهاكه وإضعافه كما نرى ذلك في أصحاب الأعمال العقلية الشاقة. فلو كانت النفس هي البدن لما اختلف الأثران.

الدليل الثالث: قد نرى في بعض الأمزجة العصبية وأغلبهم نحاف الأبدان ضعاف التركيب ولكن تصدر منهم أعمال خارقة وجرأة عظيمة قلّما نراهما لدى أصحاب الأجسام القوية. وما كان ذلك ليقع لولا أن النفس شيء والجسم شيء آخر.

الدليل الرابع: نجد أصحاب المجاهدات والمرتاضين كلما أمعنوا في تقليل حظوظ الجسم وتعديل المزاج، قويت نفوسهم وكملت معنوياتهم وأشرقت بواطنهم بالحقائق. وكلما بالغ الإنسان في تقوية حظوظه الجسمية نضج بدنه وقويت شهوته العصبية وقلّ فهمه ونقصت معرفته. ولولا أن النفس غير البدن لما كان الأمر كذلك.

الدليل الخامس: نرى النفس تقوم بأعمالها بواسطة استخدام آلات البدن، فإنها تبصر بالعين وتسمع بالأذن وتعمل باليد وتمشي

بالرِّجل. أما إذا آل الأمر إلى الإدراك والتعقل فأنها تستقلّ بذاتها في الفعل من غير أن تستعين بتلك الآلات. ولذلك فإن الإنسان لا يمكنه أن يبصر شيئاً إذا أغمض عينيه وأن لا يسمع صوتاً إذا سدّ أذنيه. أما العلم والإدراك فلا يمكنه بعد حصولهما الانقطاع عنهما بأيّ وجه من الوجوه.

إثبات أن النفس ليست بجسم:

اتفق علماء الحكمة القرآنية على أن الروح لو كانت جسماً متنقّلاً من حالة إلى حالة ومن صفة إلى صفة لكانت مساوية للبدن من كونه متولّداً من أجسام اتّصفت بصفات مخصوصة بعد أن كانت موصوفة بصفات أخرى. وذهب بعض الروحانيين منهم إلى القول بأنها مخلوقة من بين الجمال المطلق والبهاء. فلولا أن الخالق سترها عن الناس لما انفكّوا عن عبادتها. وأنكر هذا القول آخرون فقالوا: إذا كانت الروح ليست بجسم فهي غير متحيّزة ولا حالة في متحيّز، وجب أن تكون مثلاً للإلاه أو جزء من الإلاه وهذا كفر.

وقد أجاب الروحيون على هذا الاعتراض فقالوا: إن المساواة في أن الروح ليست بمتحيزة ولا حالة في المتحيز مساواة في صفة سلبية، والمساواة في صفة سلبية لا توجب المماثلة. ولو كانت المساواة في السلوب توجب المماثلة لوجب القول باستواء كل المختلفات. وإن كل ماهيتَيْن مختلفتين لا بدّ أن تشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما.

انقسام الإدراك إلى قسمين: حسّي وعقلي

ينقسم الإدراك في نظر الفلاسفة إلى إدراك حسّي وإدراك عقلي. وكل واحد من الإدراكَيْن نور. إلا أنهم عدّدوا النور العين عيوباً لم يحصل شيء منها في نور العقل. وقد ذكر الغزالي منها العيوب التالية:

1 ـ إن القوة الباصرة لا تدرك نفسها ولا تدرك إدراكها ولا تدرك آلهتها. أما أنها لا تدرك نفسها ولا تدرك إدراكها فلأن القوّة الباصرة وإدراك القوة الباصرة ليسا من الأمور المُبْصَرة بالعين المبصِرة. وأما آلتها فهي العين. والقوة الباصرة بالعين لا تدرك العين.

وأما القوة العاقلة فإنها تدرك نفسها وتدرك إدراكها وتدرك آلتها في الإدراك وهما القلب والدماغ. فثبت بهذا أن نور العقل أكمل وأقوى من نور البصر.

2 ـ إن القوة الباصرة لا تدرك الكليات والقوة العاقلة تدركها. ومدرك الكليات وهو القلب أعمّ من مدرك الجزئيات.

أما أن القوة الباصرة لا تدرك الكليات، فلأنها لو أدركت ما في الوجود فهي ما أدركت الكل لأن الكل عبارة عن كل ما يمكن دخوله في الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل. وأما أن القوة العاقلة تدرك الكليات فلأنّا نعرف أن الأشخاص الإنسانية مشتركة في الإنسانية ومتمايزة بخصوصياتها. وما به المشاركة غير ما به الممايزة. فالإنسانية من حيث هي إنسانية أمر مغاير لهذه المشخصّات. فقد عقلنا الماهية الكلية.

وأما أن إدراك الكليات أشرف، فلإن إدراك الكليات ممتنع التغيير

وإدراك الجزئيات واجب التغيير ولأن إدراك الكليات يتضمّن إدراك الجزئيات الواقعة تحته لأن ما ثبت للماهية ثبت لجميع أفرادها ولا ينعكس فثبت أن الإدراك العقلي أشرف.

3 ـ الإدراك الحسي غير منتج والإدراك العقلي منتج. أما كون الإدراك الحسّي غير منتج فلأن مَنْ أحسّ بشيء لا يكون ذلك الإحساس سبباً لحصول إحساس آخر له. بل لو استعمل الحس مرة أخرى لأحسّ به مرة أخرى. ولكن ذلك لا يكون إنتاج إحساس آخر.

وأما أن الإدراك العقلي منتج فلأنّا إذا عقلنا أموراً ثم ركّبناها في عقولنا توصلنا بتركيبها إلى اكتساب مدركات أخرى وهكذا كل تعقّل حاصل فإنه يمكن التوسّل به إلى تحصيل تعقّل آخر إلى ما لا نهاية له. فثبت أن إدراك العقل أوسع وأعمّ.

4 ـ الإدراك الحسي لا يتّسع للأمور الكثيرة والإدراك العقلي يتّسع لها. أما أن الإدراك الحسي لا يتسع لها، فلأن تحصيله للعلوم كلما كان أكثر، كانت قدرته على كسب الجديد أسهل وبالعكس، وذلك يوجب الحكم بأن الإدراك العقلي أتمّ.

5 ـ القوّة الحسية إذا أدركت المحسوسات القويّة، ففي ذلك الوقت تعجز عن إدراك المحسوسات الضعيفة، فإن مَنْ سمع الصوت الشديد، ففي تلك الحالة لا يسمع الصوت الضعيف. والقوة العقلية لا يشغلها معقول عن معقول.

6 ـ القوة الحسيّة تضعف عند الشيخوخة وتضعف عند كثرة الأفكار. والقوى العقلية تقوى عند الشيخوخة وتقوى عند كثرة الأفكار. فدلّ ذلك على استغناء القوة عن هذه الآلات واحتياج القوى الحسيّة إليها.

7 ـ القوّة الباصرة لا تدرك المرئيّ مع القرب القريب ولا مع البعد البعيد. والقوة العقلية لا يختلف حالها بحسب القرب والبعد، فإنها تترقّى إلى أبعد مدى في الكون في أقلّ من لحظة واحدة.

8 ـ القوة الحسية لا تدرك من الأشياء إلاّ ظواهرها، فإذا أُدركت ذاتاً فهي في الحقيقة ما أدركت إلاّ النقاص والخطوط والسطوح والأشكال وليست الذوات بالاتفاق عبارة عن تلك النقاط والخطوط السطوح والأشكال، فالقوّة الباصرة عاجزة عن التكييف والتصوير. أما القوة العاقلة فهي التي تصوّر لنا الحقائق كما هي وتكسوها الصفات والمميزات وتنفذ إلى ظاهر وباطن الأشياء وتغوص فيها وفي أجزائها وتكيّفها لنا بالصور المعلومة لدينا.

9 ـ القوة العاقلة تدرك جميع الموجودات والمعدومات والماهيات التي هي معروضات الموجودات والمعدومات ومنها علمنا أن الوجود والعدم ضدّان لا يجتمعان ولا يرتفعان وما حكمت بذلك إلاّ بعد أن تصورت مسمّى الوجود ومسمّى العدم.

10 ـ القوّة العاقلة تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد. أما قوّتها على توحيد الكثير، فذلك لأنها تضم الجنس إلى الفعل فيحدث منها طبيعة نوعيّة واحدة. وأما أنها تقوى على تكثير الواحد، فلأنها مثلاً تأخذ الإنسان. وهي ماهية واحدة فتقسمها إلى مفهوماتها وإلى عوارضها اللازمة والمفارقة، ثم تقسم مفهوماتها إلى الجنس وجنس الجنس والفصل وفصل الفصل وجنس الفصل وفصل الجنس وإلى جميع الأجزاء المقدمة التي لا تعدّ من الأجناس ومن الفصول. ثم لا تزال تأتي بهذا التقسيم في كل واحد من هذه الأقسام حتى تنتهي من تلك المركبات إلى

البسائط الحقيقية ثم تعتبر في العوارض اللازمة أن تلك العوارض مفردة أو مركّبة ولازمة بوسائط أو بوسط أو بغير وسط. فالقوّة العاقلة كأنها نفذت في أعماق الماهيات وتغلغلت فيها وميّزت كل واحد من أجزائها من صاحبه وأنزلت كل واحد منها في المكان اللائق بها.

وأما القوة الباصرة فلا تطّلع على أحوال الماهيات بل لا ترى إلا أمراً واحداً ولا تدري ما هو وكيف هو.

11 ـ القوة العاقلة تقوى على إدراكات غير متناهية بحيث يمكنها أن تتوسّل بالمعارف الحاضرة إلى استنتاج المجهولات. ثم تجعل تلك النتائج مقدّمات لنتائج أخرى لا إلى النهاية.

أما القوة الحاسّة فإنّها لا تقوى على الاستنتاج أصلاً.

12 ـ إن القوة الشاعرة تقوى على تعقل مراتب الأعداد ألا نهاية لها. ويمكنها أن تعقل ذاتها وتعقل أنها عقلت وهكذا تذهب إلى غير نهاية. والنسب والإضافات غير متناهية وهي شعورية أكثر منها محسوسة. وقد قال بعض العارفين أن الإنسان يشارك الخالق بقوة شعوره في إدراك الحقائق ويشارك البهائم بقوّته الحسّاسة، فهو وسط بين القوّتين.

13 ـ القوة الشاعرة غنيّة في إدراكها الذهني عن وجود صورها في الخارج والقوة الحاسة محتاجة في إدراكها الحسيّ إلى وجود المحسوس في الخارج.

14 ـ الموجودات الخارجية ممكنة لذواتها ومحتاجة إلى الفاعل. والفاعل لا يمكنه الإيجاد على سبيل الإحكام والإتقان إلا بعد تقدّم العلم فإن وجود الأشياء في الخارج تابع للإدراك وإما الإحساس بها فهو تابع

لوجودها في الخارج. فإن القوة الحساسة تتبع الإدراك.

15 ـ القوة الشاعرة غير محتاجة في الإدراك إلى الآلات بدليل أن الإنسان لو اختلّت حواسّه الخمس فإنه يدرك كلّ المعقولات وأن الأشياء المساوية لشيء متساوية. وأما القوة الحساسة فإنها محتاجة إلى آلات وءذا انعدمت انعدم معها الحسّ.

16 ـ الإبصار لا يحصل إلاّ للشيء الذي في الجهات ثم إنه غير منصرف في كل الجهات، بل يتناول المقابل أو ما هو في حكمه. وذلك مثل الأعراض فإنها ليست في المكان ولكن في حكم المقابل لكونها غير قائمة بذاتها بل قائمة بالغير، وكذلك رؤية الوجه في المرآة، فإن الشعاع ينطلق من العين إلى المرآة ثم ينعكس منها إلى الوجه فيصير الوجه مرئياً وهو من هذا الاعتبار كالمقابل.

وأما القوة الشاعرة فإنها تدرك الجهة من غير تحديد مثل أن تفرض الشيء في جهة. وأما أن لا يكون في جهة وهذا الترديد لا يصحّ إلا بعد تعقّل معنى عدم الجهة.

17 ـ القوة الحاسّة قد تغلط كثيراً فإنها تدرك المتحرك ساكناً والساكن متحرّكاً كما هو حال الراكب في القطار والباخرة ونحوهما فإنه قد يرى غلطاً أن المركب واقف وأن ما حوله يسير ولولا الإدراك الذهني لما تميّز خطأ الحسّ عن صوابه.

والخلاصة أنّ الشعور حاكم والحسّ محكوم ويتبيّن ذلك من الفرق بين الإدراكَيْن، فإن الإدراك الشعوري أقوى من الإدراك الحسيّ، وكل واحد من الإدراكَيْن يقتضي الظهور، والكمال لا يحصل إلاّ بهما جميعاً.

العقل أصله الحسّ

خُلِق الإنسان في مبدأ الفطرة خالياً عن معرفة الأشياء إلاّ أن الله أعطاه آلات تعينه على تحصيل المعارف وهي الحواسّ الظاهرة والباطنة، فإذا أحسّ بالمحسوسات تنبّه لمشاركات بينها ومباينات ينتزع منها عقائد صادقة أولية كالعلم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان، وأن الكلّ أعظم من الجزء، وهو لا يثبت إلا بالاستقراء ونتائج الاستقراء هي العقل، وبالعقل عين استعلام المجهولات النظرية. وهذا دليل على أن الفعل ناتج عن الحسّ والمعقولات ناتجة عن المحسوسات. ولهذا قالوا إن كلّ قاعدة عقلية لا تنتهي بالآخرة إلى حكم الحسّ تكون باطلة.

ومن مجموع الاختبارات تتكوّن الهداية، والهداية كما عرّفوها خلق الدلائل والتعاليم التي يتكوّن منها الشعور الهادي للإنسان. وهي الأساس الذي قامت عليه كافة النواميس والشرائع الاجتماعية.

المثل الأعلى للجزاء الإلاهي

قال تعالى:

﴿ وَجَزَىٰهُم بِمَا صَبَرُواْ جَنَّةً وَحَرِيرًا * مُّتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا * وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَٰلُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا * وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِـَٔانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا۠ * قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا * وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا * عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلًا * وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا * وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا * عَٰلِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوٓاْ أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ

﴿وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ۞ إِنَّ هَٰذَا كَانَ لَكُمْ جَزَآءً وَكَانَ سَعْيُكُم مَّشْكُورًا﴾ (1).

هذه الآيات صريحة فيما أعدّه الله من الجزاء للمسلمين على عقيدتهم وإيمانهم وحُسن أعمالهم. وقد أعدّه لهم في الدنيا قبل الآخرة بدليل قوله: ﴿لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا﴾، أي في الجنان التي ستكون لهم بعد امتلاك الدنيا. والمعنى لا حرّ فيها ولا برد لأن شكل وضعها وتنسيقها يمنع تأثير الحرّ والبرد. ذلك أن كثافة الأشجار تُحدث ذلك، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا﴾، والظلّ إنما يوجد حيث توجد الشمس، فلو كان المراد وصف جنّة المأوى في الآخرة لما قال ذلك لأن الآخرة ليس فيها شمس ولا كوكب. بل المقصود أن الأشجار تكون بحيث أن الشمس تختفي وراء أغصانها وأفيائها، فلا يظهر إلاّ ظلّها، وقد أدرك ذلك المسلمون بالفعل في دمشق وبغداد وخراسان وسمرقند وتونس والجزائر وفاس وتطوان وقرطبة وغرناطة الخ... فأينما وجّهت بصرك رأيت النعيم الكثير والمُلك الكبير. فإن القصور التي شيّدوها، والغرف التي نضدوها، والحاشية التي اتّخذوها، والغاشية التي أقاموها، والبساتين التي غرسوها وسقوها، والزهور التي استنبتوها، والزينة التي أبدعوها أمتعتهم بالنعيم الموعود والفردوس المفقود، فصدق الله وعده ومن أصدق من الله قيلاً.

(1) سورة الإنسان، من الآية 12 إلى الآية 22.

الفهارس العامة

1 ـ فهرس الأعلام

ـ ب ـ

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ ج ـ

— ن —

— هـ —

2 ـ فهرس الأماكن والبلدان

3 ـ فهـرس المواضيـع

الموضوع	الصفحة

précitées réparties sur huit thèmes:

1 - La place de la Nation musulmane parmi les autres Nations.

2 - Ses croyances.

3 - Ses articles de foi fondamentaux: (La croyance au jour dernier et le dogme de la prédestination) (al-qadhā et al-qadar).

4 - Sa théologie musulmane.

5 - Les raisons profondes des obligations religieuses.

6 - La législation islamique.

7 - Histoire des sectes musulmans: Les Kharéjites, les Morjites, lers chütes et les Motazélites.

8 - Philosophie islamique et théologie scolastique.

* * *

Il nous reste à espérer que cet ouvrage qui paraît 55 ans aprés le décès de son auteur trouvera bon accueil chez nos lecteurs et notamment ceux parmi eux qui s'intéressent à la pensée islamique et à la civilisation arabo - musulmane en général.

L'éditeur

Présentation

L'éminent érudit et réformateur Tunisien Cheikh Abdelaziz Thaâlbi publia de son vivant la première série des Conférences sur la philosophie musulmane qu'il avait données de 1926 à 1930 à l'Universirté «Al al-Baït» de Baghdad.

Se texte de ces conférences parut successivement au cours des années 1926 - 1927 dans la revue de cette Université «al-Jamiâa»: n° 1 (mars 1926), n° 2 (avril 1926), n° 6 (juillet 1927) et n° 7 (septembre 1927).

Etant donné l'importance des ces conférences, nous avons tenu à les réediter en un seul volume paru à Beyrouth en 1985 sous le titre: **«Conférences sur l'histoire des rites et des religions».**

On vient de retrouver la suite encore inédite des conférences de Thaâlbi à l'Université «Al al-Baït», consignées dans des cahiers conservés soigneusement par le regretté D'Ahmed Ben Miled durant cinquante ans (1944 - 1994).

Alors, il nous a paru utile de les publier pour la première fois dans un second volume qui fera suite au premier, en guise d'hommage pasthume à son illustre auteur.

C'est précisément l'objet du présent ouvrage auquel on a donné le titre de: **«Conférences sur la pensée islamique et la philosophie»,** et qui comporte le texte des conférences



دار الغرب الإسلامي

بيروت – لبنان
لصاحبها : الحبيب اللمسي

شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء ، بناية الأسود
تلفون: 009611-350331 :Tel / خليوي: 009613-638535 :Cellulair
فاكس. 009611-742587 :Fax / ص. ب. 5787-113 بيروت ، لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P.:113-5787 Beyrouth, LIBAN

الرقم : 1999/5/2000/347

التنضيد : كومبيوتايب - بيروت

الطباعة : دار صادر ، ص . ب . 10 - بيروت

Abdelaziz Thaālbi

(1876-1944)

CONFÉRENCES SUR LA PENSÉE ISLAMIQUE ET LA PHILOSOPHIE

Texte établi et annoté
par
Hamadi Sahli



DAR AL-GHARB AL-ISLAMI

Abdelaziz Thaālbi

(1876-1944)

CONFÉRENCES SUR LA PENSÉE ISLAMIQUE ET LA PHILOSOPHIE

Texte établi et annoté
par
Hamadi Sahli



DAR AL-GHARB AL-ISLAMI